
2 3 4 5 6 7 8 9 10 11 12 13 14 15 16 17 18 19 20 21 22 23 24 25 26 27 28
1 2 3 4 5 6 7 8 9 10 11



وجوب تعلق لو لم تؤثر قدرة الله تعالى التي هي اقوى منها وهذا معنى كونها مستوجبة
للفعل وبخلاف الثاني وانه لا يستحق العباد على افعالهم الاختيارية مدحا ولا ذما عقلا
وان قدرة العبد على الفعل مساوقة لاتصافه بمقابله اعني الى الفعل وقدرته
على تركه مساوقة لاتصافه بمقابله اعني الى الترك فلا يتحقق قبل وقتهما ولا تتعلق الا
بهما بخلاف قدرة الله تعالى فانها متحققة قبل وقتهما تتعلق بكل منهما وهذا
قول الجبرية انكار القدرة للعبد حقيقة **اما اولا** فلان ما من حقيقة القدرة هو
[illegible] يمتاز حركة الماشي عن حركة المرتعش وهو حالة للفاعل الى تأثيره
الفعل والترك بمعنى ضرورية القدرة والكاسب غير متصورة اصلا كما لا يتصور بمعنى ان ضرورية
[illegible] القدرة ... هو ثمرة وذلك لان هذا انما يتحقق في احد الا بعد استجماع بعد ان
يصدر ذلك الشيء عنه اما استجماعا حقيقة وهو ظاهر واما حكما بان يكون
مستجمعا حقيقة لعلل الصدور ولم يتحقق بعد عنه اي كان ما لم يتحقق واجبة
او غير مترتب وان بعد دفعه كان اذ ذكر من لا استجماع حقيقة بعدا او ثم
توسطها كان مستجمعا حكما لعلة ... ولهذا وليس العبد كذلك على مذهبهم لان
الصدور عن الفعل مانع من صدوره عنه ورفعه ليس باختياره لان الفعل غاب
فما يمكن فيه **واما ثانيا** فلانه ضروري ان القدرة بهذا المعنى على الفعل لا يمكن الا مع
القدرة بهذا المعنى على الترك ولهذا العكس **الثالث** مذهب ابي الحسين البصري
من المعتزلة ومن تبعه وهو ان افعال العباد الاختيارية صادرة عنهم واجبة

بالوجوب السابق بالنسبة الى القدرة التي هي من اجزاء العلة التامة عندهم وبعد العلة
التامة عندنا والداعي الذي هو الارادة عندهم ومستتبع للارادة عند غيرهم و
فعل الله في العبد وان العباد يستحقون على بعض افعالهم الاختيارية المدح والذم
عقلا ويرد عليهم التشنيع المذكور سابقا وان القدرة بالمعنى السابق على الفعل لا
يكون الا مع القدرة بالمعنى المذكور على الترك وكذا العكس فهو ايضا قول الجبر لكن
في صورة الاختيار والجبر فيه ضعيف بالنسبة الى الاول لكنه قوي بالنسبة الى الثاني كما
يظهر لمن تأمل في معنى الكسب **ومن الدلائل** على بطلان هذه المذاهب الثلاثة انه لا
يتصور ولا يعقل لهؤلاء العاصي ومذمة على شيء منها معنى محصل فضلا عن ان يأمر به
بل انه لا يتصور ذم احد على فعل الغير ولا على فعل نفسه اذا كانت مباديه الموجبة له
بالوجوب السابق من فعل غيره اذ هو حينئذ فعل لا باختياره **فان قيل** للاشاعرة ان
يقولوا انه يتصور ذمنا على فعل غيرنا اذا كان مكسوبا لنا فانه علم الله تعالى انه لو لم
نجئ مع قدرتنا اثر قدرته تعالى لفعلنا باختيارنا الكامل في معنى الكسب فهذا يظهر لي
حسن التعلق وذم عقاب الكافر من انه علم الله تعالى انه لو كان مخلدا في الدنيا و
المكلف لكان كافرا ابدا **قلت** غاية ما يتصور الحسن والقبح العقليين
وذم مذهب الاشاعرة مع انه اتفق انكار جماعة منهم انكار قاعدة الحسن والقبح
العقليين فالجواب ان ذلك اما التقدم فلا يتصور اصلا والفرق بينهما بين لا يخفى و
الزوال غير واحد ويمكن ان يقال انما ليس لبيان ان استحقاق العقاب في مثل

مدة عمره مثل المغفرة التحقيقي وبعده والمغفرة التقديري حل لبيان ان استحقاق المنع
للمغفرة ونحوه التحقيقيين كما يظهر من مناسبة الغيبة من الكافي لكن في ضمن بيان ما هو
شرط لذلك الاستحقاق او كالشرط وهو ان يعلم الله تعالى انه لا تاثير فيه
اصلا حتى لو طول العمر ابدا لما تاب ويدل عليه قوله تعالى في سورة الانعام ولو ردوا
لعادوا لما نهوا عنه الآية ونقل المصنف رحمه الله في التبيان في تفسير قوله
تعالى في سورة ... لئلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل عن ابي علي
الجبائي انه قال ذلك تعقد قول من قال في مقدوره تعالى من اللطف
ما لو فعله بالكافر لآمن لانه لو كان لا مرعى فعلوه لكان لهم الحجة بذلك على
الله فلطتني ولم يرد وليه ... مذهبا **الرابع** مذهب
الائمة المعصومين وائمة اهل البيت عليهم السلام وهو ان افعال العباد الاختيارية
صادرة عنهم بقدرتهم واختيارهم وانهم يستحقون على بعضها مدحا وذما عقلا
وانها غير واجبة بالنسبة الى الآلة والداعي ونحوهما من المبادي التي هي فعل الله
في العبد وان القدرة على الفعل لا تكون الا مع القدرة على الترك وان العباد ليسوا
قادرين بالاستقلال على شيء من الفعل والترك اصلا فقدرتهم واستطاعتهم
لا تتحقق الا وقت الفعل والترك وان العباد لا يصدر عنهم طاعة ولا معصية الا
اذا شاء الله مشية عزم فان لله تعالى مشيتين مشية حتم ... للعباد ...
ومشية عزم اختيار بقي بمعها واختياره وكلاهما لا يتخلف عنه ما يتعلق

على حسب ما تعلق به فاستطاعتهم لا تتعلق الا بالواقع من الفعل والترك في وقتيهما
لا قبلهما في مقدوره تعالى بالنسبة الى كل فعل صادر عن العبد وكل ترك صادر
عنه ما لو فعله به لم يصدر عنه ذلك الفعل او الترك مع بقاء قدرته عليه
فلا يجب على الله تعالى كل لطف ناجع انما الواجب عنده اللطف المزيح لعذر
المكلفين والمراد بوقت الفعل الذي اعتبرت نسبة حصة من القدرة اليه
الفعل باعتبار وقوعه فيه سواء كان الفعل واقعا فيه او لم يكن سواء كان الفعل
واقعا قبل ذلك الوقت فيكون بحصة اخرى من القدرة او بعده فيكون
بحصة ثالثة منها او لم يكن واقعا فيهما ايضا وكذا المراد بوقت الترك ما اعتبرت
نسبة حصة من القدرة الى الترك باعتبار وقوعه فيه والمراد بالترك عدم (انتفاء) الصدور
اذا كان ذلك العدم (الانتفاء) تابعا للداعي فتثبت الواسطة من فعل العبد وتركه والمراد
بالاستطاعة هنا قدرة زائدة على ذات القادر لم تتعلق بشيء من لا يقع الا ما
شاء ربنا في المقدور وبتلك القدرة نحو قوله تعالى انك لن تستطيع معي صبرا
وقد تطلق مجازا على الاستطاعة [illegible]
[illegible]
قوله تعالى من استطاع اليه سبيلا وهذا متحقق قبل وقت الفعل اما كان
صدور فعل العباد عنهم موقوفا على وجودهم (تحققهم) وعلى عدم صدور (ان لا يصدر) عنه ولا
مشيه ولا ضميه (ما ينافيه) في محله في وقته عن الله تعالى وذلك ليس باختيار العباد ولم

كونوا

وكذا البواقي صح

الوقت صح

وحصص القدرة غير متناهية بتعدد القادرين والمقدورات الغير المتناهية والاوقات الغير المتناهية م

يكونوا مستقلين بالقدرة عليه فلم تتحقق استطاعتهم له ولا قدرتهم عليه قبل
وقته ولما كان تركهم اياه موقوفا على وجودهم (تحققهم) لم يكونوا مستقلين بالقدرة على
الترك فلم تتحقق استطاعتهم للترك ولا قدرتهم عليه قبل وقته ولما كان فعل العباد لا
يصدر عنهم الا اذا تعلقت به المشية من الله تعالى كان العباد غير مستطيعين
الا للواقع من الفعل والترك وكان بيده تعالى ازمة الامور ولم يجب عليه كل
لطف ناجع وهذا المذهب ليس بجبر ولا تفويض بل امر بين الامرين ومن
تتبع الآيات والاحاديث التي تمسكت بها المجبرة على ابطال مذهب المفوضة و
التي تمسكت بها المفوضة على ابطال مذهب المجبرة علم انه لا يمكن الجمع بين ظواهرها
الا بالقول بهذا المذهب **الخامس** مذهب جمهور المعتزلة وهو ان
افعال العباد الاختيارية صادرة عنهم بقدرتهم واختيارهم من دون وجوب
سابق وهم يحتجون على بعضها بدعاوى ضرورية وعلى بعضها عقلا وان القدرة على الفعل لا
تكون الا مع القدرة على الترك وانفصالهم عن اهل المذهب الرابع في
موضعين الاول قولهم ان العباد قادرون على الفعل والترك قبل وقتهما فهم
مستقلون بالقدرة على الفعل والترك الاختيارين لهم وقولهم على تقدير مقدورية
العبد على وقت فعله يسمى مع جوابه الثاني قولهم ان مقدور العباد ليس بحيث
ان شاء الله وقع وان لم يشأ لم يقع فالعباد مستطيعون لكل من الفعل و
تركه حين قدرتهم عليه وليس شيء من الفعل والترك بحيث لا يصدر عنهم الا

از لم تتعلق منافرة مشية الله تعالى قد شاء الله الطاعة من العاصي وشاء ابليس
المعصية منه ولا يكون ما شاء الله ويكون ما شاء ابليس الباعث للمعتزلة على
هذا امور الاول قولهم بانه يجب كل لطف ناجع على الله تعالى فليس في مقدوره تعالى
من اللطف ما لو فعله بالعاصي لاطاع ولو كان مقدورا له لفعله البتة كما نقل
~~عن ابي علي الجبائي من المعتزلة في لطف الكفر~~ وفعل ضد اللطف الخذلان امتناعا
عنه من ترك اللطف والغرض من صدور الطاعة والعصيان في ان لا يكون
في مقدوره تعالى ما لو فعله بالعبد لاختار انتفاء الصدور وان لا يكون في
مقدوره تعالى وذلك باطل ضرورة فلو شاء الله على فرض المحال العصيان
وشاء ابليس على الفرض الطاعة لم يمكن وقوع ما شاء ابليس دون ما
شاء الله والثاني قولهم بوجوب كل لطف ناجع مستحبي مع جوابها اشكال ان
مشية المعاصي قبيحة فيمتنع على الله تعالى وستجي جوابه وهذا المذهب تفويض قدر
~~لكاسبية وقد يطلق المفوض على مذهب الجبري في آخر ما بطل تفويض امر~~
~~الخلق والرزق الى الحجة عليهم السلام وهذا المقصود هنا الترك الى العباد ونوع~~
~~معنى آخر وهو تفويض التعلق الى العباد بدل السمع حتى فعلوا ما لم~~
~~مقابلهم بحسبه كثير الاحاديث الات تفعلوا فيهم الكلمي في~~
~~لا شك ان الرابع والحال المذهب الحقيقي يستلزم مضادة وتنقيص~~
واخراجه من سلطانه **واعلم** انه انما التزموا الجمع ومن تبعه الشيخ المذكور

سابق



سابق الشكوك نوزد وعلى الرابع وان من تقتضي حكم الوهم بان الشيء لم
يجب بوجوب سابق لم يوجد كما اشتهر من الفلاسفة ولذا ذكر ما يمكن ان يتوهم
كونه دليلا على مذهبهم حتى يظهر ضمن الجواب عنها الجواب عن شكوك الا
شاعرة ايضا ثم تفصل ببيان بطلان شكوك جمهور المعتزلة والشكوك الخمسة
الترجيح بلا مرجح وشك العلم الازلي وشك الداعي الموجب وشك تخلف المعلول
عن العلة التامة وشك الارادة الموجبة **اما الشك الاول** شك الترجيح بلا مرجح
وهو انه لولا وجوب الاختيار من تركه بالنسبة الى المتساوي التي ليس شي منها
باختياره اي وجوبا سابقا لكان اختيار العبد لاحد الطرفين ترجيحا
بلا مرجح وهو محال بديهة ببيان الملازمة انه اما ان يكون الفعل والترك
متساويين بالنسبة اليه اولا فان يكون لاحدهما رجحان على الاخر فعلى الاول
كل واحد من اختيار الفعل والترك يستلزم ترجيح بلا مرجح وعلى الثاني
اختيار المرجوح محال لانه ترجيح بلا مرجح ايضا فاختيار الراجح واجب وهو المطلوب
والجواب ان تقرير هذا الشك اما بان يكون المراد بالتساوي في الشق
الاول منه التساوي من جميع الجهات اي لا يكون لواحد من الطرفين فقط
ولا في كل منها ما يختص به ويرجحه على الاخر من الداعي ونحوه واما بان يكون المراد
به اعم من التساوي من جميع الجهات ومن تساوي داعيهما المتعارضين
اي الداعي المحض بالفعل المرجح على الترك والداعي المحض بالترك المرجح على

الممكن م

ومذهبهم

اختيار العبد لاحد طرفي فعلم

المخصصين

الفعل في القوة والضعف اي ان لا يكون النفع المعتقد في الفعل اكثر من النفع المعتقد
في الترك ولا اقل فعلى التقرير الاول نختار الشق الثاني من الشك ونقول اولا لانم
~~ان اختيار المرجوح~~ محال فانه يجوز ان يكون في احدهما ما يرجحه على الآخر وفي الآخر ما يعارضه
ويرجحه على الاول بان يكون داعي الفعل والترك متعارضين فيمكن اختيار المرجوح لانه
مرجوح من جهة وراجح من جهة اخرى فليس فيه الترجيح بلا مرجح بمعنى الترجيح بلا داع
اصلا وهو المحال بديهة والمتنازع فيه بين الاشاعرة وقدماء المعتزلة المجوزين له
لمعارضة وهمية ناشئة من طريقي الهارب ورغيفي الجائع وقدحي العطشان ومن
متأخري المعتزلة القائلين باستحالته بديهة وثانيا سلمنا ان اختيار المرجوح
محال واختيار الراجح واجب بناء على ان يكون في احدهما ما يرجحه على الآخر
بدون ان يكون في الآخر ما يعارضه ويرجحه على الاول لكن لا نسلم قوله وهو المطلوب
فان المطلوب الوجوب السابق ووجوب الفعل مثلا بعدم داعي الترك ليس وجوبا
سابقا فان عدم داعي الترك ليس من علل الفعل فانه يمكن تحقق الفعل مع داعي
الترك كما قررناه في الجواب الاول ولكن انما سلمنا في هذا الجواب عدم وجوده
في بعض صور الفعل الاختياري او في جميعها فان قلت هل هذا الوجوب وجوب
لاحق ام لا والمراد بالوجوب اللاحق ~~الوجوب بشرط المحمول~~
بشرط المحمول قلت لا بل هو كوجوب احد معلولي علة واحدة بشرط الآخر
عندهم او كوجوب احد امرين بينهما منع الخلو بشرط عدم الآخر فان المجموع المركب

من تحقق الترك وعدم داعيه ممتنع بالذات فيكون نقيضاهما مانعة الخلو فاحد النقيضين وهو
الفعل واجب بشرط عدم النقيض الآخر وهو داعي الترك فان قلت هل الواجب بهذا
الوجوب كالواجب بالوجوب اللاحق فيستحق فاعله المدح والذم عقلا او هو كالواجب
بالوجوب السابق فلا يستحق فاعله مدحا ولا ذما عقلا قلت هو كالواجب بالوجوب
السابق ولكن لاختيار فاعله مدخل في عدم داعي الترجيح بان يكون مقتضيا
للجهل بالنفع فيه فيذم عليه دون ذلك وتحقيقه بذلك انه لو ورد هذا الشك
او في تغيير من جانب الاشاعرة على القائلين بالحسن والقبح العقليين لم يتوجه هذا
الجواب الآخر وعلى التقرير الثاني نقول يجوز اختيار كل من شقي الشك بمعنى انه لا يلزم
شيء من المفسدة التي ادعاها لما ذكرنا من ان المحال انما هو الترجيح بلا مرجح بمعنى الترجيح
بلا داع اصلا ولا يتصور هو في صورة تعارض الداعيين اذا كانا متساويين في القوة والضعف
كما في الشق الاول من الشك ام كان احدهما اقوى من الآخر كما في الشق الثالث
منه فان قلت مراده بالترجيح بلا مرجح ما يعم الترجيح بلا داع اصلا و
الترجيح بالداعي المساوي المعارض في القوة والضعف والترجيح بالداعي
الضعيف بالنسبة الى معارضه قلت هو خروج عن مدلول لفظه وعن المصطلح عليه
المتنازع فيه كما يظهر من نقل الاختلاف في نفس مسئلة الترجيح بلا مرجح في محصل
المحصل وغيره ومما ذكرنا ظهر ما في كلام المحقق من ادعاء ان استحالته ضرورية ومعلوم
ان دعوى الضرورة في مثله مكابرة صريحة ومما يهم جعلوا حديث الاحتياج الى

داع لا لعارض داع آخر مساو له او اقوى كما سنذكره دليلا على حدة وسنذكره في
الشك الثالث كما انهم جعلوا احد شقي الاحتياج اعني الارادة الموجبة دليلا
على حدة وسنذكره في الشك الخامس ولذا جعل صاحب المواقف دليل
الترجيح بلا مرجح من جانب الاشاعرة ابطالا على مذهب القائلين بوجوب المرجح
في الفعل الاختياري وبالجملة لا نمنع استحالته فضلا عن بداهة استحالته
بقياس الافعال الاختيارية على الاشهر من الافعال الطبيعية كميل احدى كفتي
الميزان حين الوزن ونحو ذلك بل نقول هو معلوم التحقق في الشبعان المرتعش
الفقير المحتمي والمسلم الفاسق ونحوهما ولو لم يكن في العلم بجوازه الا استلزام
استحالته توجه التشنيع المذكور سابقا على ما ادعيناه بديهة من قاعدة التحسين و
التقبيح العقليين اعني عدم صدور القبيح عنه تعالى والتوزيع لكان يكفي ثم توجه على
من اختار بالداعي الضعيف ولم يرجح بالداعي القوي فهو عين ما نحن فيه
لان الكلام في الوجوب الحقيقي بمعنى امتناع المقابل عقلا لا بمعنى حظر المقابل
عقلا وسمعا والشك مبني على الخلط بينهما فان قلت هذا الجواب عن الشك على
النمط الثاني لا يصح اذ المراد والشك فيمن يمتنع عقلا صدور المحظور عنه اما مطلقا
كما في التقديم تعالى او المحظور الشرعي كما في المعصوم فيستلزم ان لا يكون تقديم
~~نعم مستحقا للحمد لان فعله واجب الصدور عقلا عن عدله وحكمته ونحوهما من~~
~~صفات كماله وكذا الجواب الثاني الذي ذكرنا على التقرير الثالث في~~

بعينه قلت

قلت نظير الجواب الثاني يصح فيهما دون ابطال الاستحقاق للمدح والثواب لان الوجوب الذي
بناء الاستحقاق عليه هو الوجوب السابق ومآخذه حكم بامر ووجوب الفعل بالنظر الى عدله وحكمته
ونحوهما من صفات الكمال وجوب لاحق كوجوب الافعال الاختيارية الحادثة بالنسبة الى العلم الازلي كما
سيجيء في جواب الشك الثاني فهذه الصفات في الحقيقة كاشفة عن وقوع الفعل وليست علة له والا
لامتنع الذات صدوره وحينئذ فرض انه لم يكن له تعالى العدل والحكمة ونحوهما لكان متصفا
بعلمه تعالى وبقدرته الكاملة التي لا يمتنع منها شيء فاختلف ولا لزم انه يحكم العلة فهذا الوجوب الثاني
الجواز بمعنى عدم الوجوب السابق وعدم الامتناع السابق وهذا الجواز هو معنى صحة الفعل والترك
التي ذكرها المتكلمون في حد القدرة وبالجملة بهذا التحرير محل النزاع في القدرة من جهة المتكلمين
والفلاسفة ممن لا يشعر لم يحكم بوجوب سابق لم يجد فيستمد الكلام في المعصوم فتأمل
معصوم فيه من الملائكة والانبياء والائمة الشك الثاني شك العلم الازلي ولعله ان المقرر
الا دليله ان العلم بالامور الواقعة في المستقبل موقوف على تحقق ما يجب ان يفضي اليها بالوجوب
السابق من عللها والا لكان تعلقا بالمعدوم لان العلم ذو اسم يتوقف على المعلوم ولا على ما يجري مجراه
فليس تابعا له اصلا وما يجري مجراه موجبه والموجب ما موجب الوجوب السابق وبثبت المطلوب
واما موجب الوجوب اللاحق فالكلام فيه كما في العلم لانه ايضا تابع يجب انتهاؤه الى الموجب
بالوجوب السابق والا لزم الدور او التسلسل ولا شك في ان العلم الازلي تعلق بتحقق الحوادث
فيها موجب الوجوب السابق والجواب اولا ان العلم اذ لم يتوقف على المعلوم ان المعنى
تابعية الشيء منها اصلا هو ان التطابق يكون بحيث اذا طابق الواقع كان موازنا له كما

بينه وبين ما ذكره الفخر والاصبهاني من التحقق في كل حكاية كالخبر الكاذب والصادق

كالاعتقاد والخبر المبتدا الحكي والعصي كما في الشرطية فان صدق الشرطية لا يقتضي صدق المقدم ولا غيره هذا

توضيحه تشبه الموقف علم الحكي في استحالة الكسر فلا يمكن ان يكون حكاية للحكي فان يستلزم الدور

في الاستحالة وثانيا منع ان الموجب ما موجب بوجوب السابق الى الجانب وذلك ان المعلوم

~~[illegible]~~

~~[illegible]~~

~~[illegible]~~

~~[illegible]~~

احدهما لزوم كونه ... وثالثا منع ان العلم الازلي ... الحوادث حادث

في المعلوم بالذات الغير المطلقة والامر المستمر لا وابدا وهو ثبوت ... شان في

الوقت الفلاني او حيثية على اختلاف الرايين في نحو زيد حسن الغلام ولا يخفى انه يلزم على

هذا ان لا يكون ما ذكره المصنفون من كون الدوام والاطلاق من

جهات القضية حقا بان يكون من جهة المحمول ولا ضير اذ لا دليل على ما ذكروا

ويستحق كون علمه تعالى تابعا للمعلوم مع كونه عين ذاته تعالى قبل

الشروع في الشك الثالث ... تحيرت فيه العقول

في معرض ... ولكن تعلم مجملا ان

العلم مطلقا حكاية للمعلوم فليس من علمه والا لزم

لزم شبه الدور ولا يخفى اختلاف حيثيتي العلة وشبه المعلولية وكون المتقدم باعتبار

انه علة وشبه الاخر باعتبار انه شبه المعلول كما لا يخفى فانه يمكن جريان مثله في

كل دور **وسنقول** بهذا اعتذر قول المصنف واما القياس والاجتهاد

الى اخره على ان كون القياس والاجماع مما ينعقد به الامامة الكبرى ممنوع البداهة

لاشتمال كل منهما على شبه الدور وكذا البيعة وسنبرهن به ونبرهن بين اخرى

في مواضع مناسبة على امامة امير المومنين واولاده الاحد عشر صلوات الله و

سلامه عليهم الى يوم المحشر بعد النبي صلى الله عليه وآله بلا واسطة بنص منه عليه السلام

عن الله تبارك وتعالى ان شاء الله تعالى **المقرر الثاني** ان العلم الازلي

المتعلق بالحوادث موقوف على موجب لها كما مر في المقرر الاول وهذا الموجب

اما غير ذاته تعالى ويلزم توقف صفة كمالية له تعالى على غير ذاته تعالى وهو محال واما ذاته

تعالى وهو المطلوب **والجواب** بعد منع الموقف كما مر منع قوله وهو محال

فانه انما يكون محالا اذا كان ذلك الغير موجودا في نفسه في الخارج او تاثير

مؤثره ما يحتاج فيه اليه كذلك ولا نسلم ان ذلك كون صفات كماله تعالى عين

ذاته تعالى كما يتحقق ان شاء الله تعالى **ثم ينبغي** نقل ما ذكره الاشاعرة

في تقرير شك العلم الازلي وما اجيب به عنه وتحقيق الحق فيه **قال** الفخر الرازي

في المحصل نقلا عمن زعم انه تعالى لا يعلم الجزئيات الا عند وقوعها فان

قبل ذلك فانه لا يعلم الا الماهية انه تعالى لو علم الاشياء قبل وقوعها وكل

ما علمه فهو واجب الوقوع لان عدم وقوعه يفضي الى انقلاب العلم جهلا
وهو محال والمؤدي الى المحال محال فعدم وقوعه محال فوقوعه واجب
وحينئذ يلزم الجبر وان لا يتمكن الحيوان من فعل اصلا بل يكون كالجماد ثم
قال والجواب التزام ان ما علم الله تعالى وقوعه فهو واجب الوقوع انتهى
وفيه انه مندفع بما حررناه في الشك وجوابه وحله بما تقدم من كون
العلم تابعا للمعلوم الذي يوصف بعدم الضرورة غير مجامع له بالوجوب السابق
قال المصنف رحمه الله في التبيان في تفسير قوله تعالى في سورة آل عمران
قل لو كنتم في بيوتكم لبرز الذين كتب عليهم القتل الى مضاجعهم الآية ولا يوجب
ذلك ان يكون المشركون غير قادرين على ترك القتال من حيث علم الله منهم
ذلك وكتبه لانه كما علم انهم لا يختارون ذلك بسوء اختيارهم
علم انهم قادرون ولو وجب ذلك لوجب ان لا يكون الله تعالى
قادرا على ما علم انه لا يفعله وذلك كفر بالله انتهى وقال المحقق الطوسي قدس
سره في نقد المحصل واما التزام ان ما علم الله تعالى وقوعه فهو واجب
الوقوع ففيه نظر لانه ان اراد بقوله فهو واجب الوقوع انه واجب
الصدور عن علته بان يكون علته موجبة له كان مفوضا بعلمه تعالى
بذاته وبالمعدومات وان اراد انه واجب المطابقة لعلمه فهو

بما يستقيم هو تعليقه مع العلم باستجماع فاعله لكل من العلة التامة للفعل والعلة التامة للترك وهذا الاستجماع مناط القدرة م

صحيح

المطابقة لعلمه فهو صحيح ولا يلزم منه جبر لانه علم ما سيوجد وليس بمجبور وذلك لان هذا
الوجوب وجوب لاحق لا سابق لنفي وظاهره تسليم انه لو كان هذا الوجوب وجوبا سابقا لزم الجبر و
فيه انه مناف لمذهب ابي الحسن الذي اختاره قدس سره خلافا للمتكلمين من ان الفعل
الاختياري يجب وجوبا سابقا بالنسبة الى علته التامة ويمكن توجيهه على مذهبه بانه موجه
على المستدل حيث ان ذكر قدس سره اولهما وسكت عن الثاني الاول ان
هذا الوجوب وجوب لاحق لا سابق وانتفاء لزوم الجبر على الوجوب اللاحق اظهر من ان يخفى
الثاني انه لو كان هذا الوجوب وجوبا سابقا فلم يلزم جبر وهذا خفي وقد نبه
قدس سره في رسالة الجبر والاختيار وشرح رسالة العلم وغيرهما بان الوجوب السابق
لا ينافي توسط الداعي منه ومن فعله ولا يعني بالفعل الاختياري الا المعقد ويتشخص الا
هذا المتوقف على داعيه وان كان واجبا وجوبا سابقا بالنسبة الى علته التامة وفيه انه
لا يكفي حينئذ تصحيح الاختيار لكن المقصود انه يلزم منه كون قضاء الله تعالى وقدره
قضاء حتما وقدرا لازما لا ان العبد كالوتد في الحائط وكما تقدم في هذا الكتاب كما صرح
الشيخ على ابي الحسن واتباعه ويلزم منه بطلان الثواب والعقاب اللائمة على المسيء والمحمدة
للمحسن مطلقا وان لم يلزم منه بطلان النفع والضر المختصين بالمصالح والاعراض كما في
الطفل الصحيح المزاج والطفل ذي الاسقام المنفر عنه والشناعة ولا الوصف بالجمال
والقبح كالوصف برشاقة القد ونقيضه وهذا ينبغي ان يعتقد وينقل عن الائمة عليهم السلام
كما سيجيء بطلان مذهب جمهور المعتزلة في البحث السادس لا يقال انه يلزم

مطلب [illegible]

ذلك لو لم يكن بعض اجزاء العلة التامة للفعل بقدرة العبد واختياره وليس كذلك

قال قدس سره في تصور ذلك في شرح رسالة العلم كالمتردد في طلب

اصلح الوجوه فانه بعد علمه بالوجوه يقصد الى فرض وقوع واحد واحد منها بفكره

الذي يصدر عنه باختياره لينكشف الصلاح والفساد فيها فتحصل له الارادة

لما رآه اصلح وهذه الارادة مكتسبة له باسباب كسبية وهي القدرة على الفكر وارادة

والعلوم السابقة فبعضها يحصل ايضا بقدرته وارادته لكنها لا تتسلسل بل تنقطع عند

لا تحصل بارادته ولا شك انه عند الاسباب يجب الفعل وعند فقدانها يمتنع فالذي

نظر الى الاسباب الاول وعلم انها ليست بقدرته الفاعل ولا بارادته حكم بالجبر وهو

صحيح مطلقا لان السبب القريب للفعل هو قدرته وارادته والذي نظر الى السبب

القريب بنظر الاختيار وهو ايضا ليس بصحيح مطلقا لان الفعل لم يحصل باسباب

كلها مقدورة ومراده والحق ما قال بعضهم لا جبر ولا تفويض ولكنه امر بين الامرين

انتهى ومراده بقوله لان السبب القريب هو قدرته وارادته ان ارادته مكتسبة له كما

ذكر فقيد لانا نقول لا فرق بين الفعل الذي كل واحد من اجزاء علته التامة بغير

قدرة العبد واختياره والفعل الذي بعض اجزاء علته التامة بقدرته واختياره

في عدم استحقاق العقاب والملامة ولا الثواب والمحمدة على تقدير الوجوب

السابق بالنسبة الى العلة التامة وتفصيل ذلك انه لو امتنع تخلف المعلول

عن العلة التامة لزم احد محالات لان الفعل الاختياري للعبد مثلا على هذا

المقدر اما غير متناه في جانب المبدأ بمعنى ان كل فعل اختياري اجزاء علته

غير متناهية واما متناه والاول باطل لتناهي السلطان وعلى الثاني فعلة الاختياري

بالاول اما صادرة عنه بدون علة تامة او بعلة تامة والاول ظاهر البطلان

وعلى الثاني اما ان يكون شيء من اجزاء العلة التامة صادرا عن العبد اولا

وعلى الاول اما صادر عن العبد من لا اختيار اما اختياري له او اضطراري

والاول يستلزم خلاف الفرض والثاني والثالث يستلزمان الجبر بمعنى الجبر

بمعنى عدم استحقاق العقاب والملامة ولا الثواب والمحمدة وبطلانه بديهي

حتى ان الاطفال يعلمون ذلك ويلومون من اساء اليهم وانما انكره المجبرة

بعد التشكيكات الموسوسة بل يستلزم بان لا يبقى في العبد دون الله تعالى

الجبر بمعنى التكليف غير مختلف فيه بالاجماع المركب لانه لم يقل احد ان

الحسن والقبيح ليسا عقليين وان العباد ليسوا مجبورين بهذا

المعنى واذا ثبت الجبر في الفعل الاول على تقدير الوجوب السابق ثبت في

الثاني ثم في الثالث وهكذا الى اخر الافعال وهذا الامر بين الامرين فما بيناه

سابقا ثم ان صاحب المواقف قد فرط في جواب شك العلم الازلي

على تقرير الاشاعرة فجعله غير مندفع عن جمهور المعتزلة القائلين باستقلال

العبد في القدرة ايضا ولم يتفطن لجواز ان يكون العلم بوقوع شيء تابعا

من غير ان يتحقق مع وجوب افضائه اليه وجوبا سابقا كما حررناه في تقرير الجواب

لم يتوقف على فعل اختياري

والعجز عن جوابه

سواء كان تابعا لم لا

للفعل

الشك مصيبة وافرطوا في بحث ارادته تعالى فابطل قول ابي الحسين
في كون ارادته تعالى نفس داعيته اي علمه بنفع في الفعل وقول العلامة
في ان ارادته تعالى نفس عنايته تعالى لا يوجد النظام الاكمل بان
العلم تبع الوقوع ولم يتفطن لان العلم انما يكون تابعا في الوقوع المعدوم لا
لشيء اخر والمعدوم في داعيته تعالى العقلية الشرطية القائلة انه لو وقع هذا
لترتب عليه نفع كذا وليس وقوع شيء من الطرفين ولا لا وقوعه ماخوذا
فيها وقريب منه الكلام في عنايته تعالى وقال الفخر الرازي في
الاربعين ان المعتزلة فكلامهم في هذا الباب في غاية الكثرة والبسط
الا انه يرجع الكل الى حرف واحد وهو انه لولا الاستقلال بالفعل
لكان الامر والنهي والمدح والذم والثواب والعقاب باطلا والجواب
ان هذا السؤال لازم عليكم ايضا من ستة اوجه الوجه الاول ان
العلم بعدم الايمان ووجود الايمان متضادان متنافيان
لذاتيهما كما ان الحركة والسكون متضادان متنافيان لذاتيهما و
ذلك لان العلم بعدم الايمان لا يكون علما الا مع عدم الايمان
وعدم الايمان مناف مضاد لوجوده لا محالة ووجود الايمان مستلزم ان
يوجب القطع بان العلم بعدم الايمان فكما ان الامر بالجمع بين الحركة و
السكون امر بايجاد ما يمتنع وجوده فكذلك الامر بالايمان مع

الامر

الامر بالايمان مع العلم بعدم الايمان امر بالجمع بين الضدين اذا عرفت هذا فنقول ان
الله تعالى كان عالما من الازل الى الابد بان ابا لهب لا يؤمن ثم انه كان يامره بالايمان
فكان هذا امرا بالجمع بين النقيضين وهو محال والقول بتكليف ما لا يطاق لازم عليكم في
مسئلة العلم كما انه لازم علينا في مسئلة خلق الافعال ولو ان جملة العقلاء اجتمعوا وارادوا
ان يوردوا على هذا الكلام حرفا لم يقدروا عليه الا ان يلتزموا مذهب هشام بن الحكم وهو انه
تعالى لا يعلم الاشياء قبل وقوعها لا بالوجود ولا بالعدم الا ان اكثر المعتزلة يكفرون من
يقول بهذا القول الوجه الثاني في الالزام انه تعالى قال ان الذين كفروا سواء عليهم ءانذرتهم
ام لم تنذرهم لا يؤمنون فاولئك الذين اخبر الله عنهم بهذا الخبر لو امنوا لانقلب هذا الخبر كذبا
والكذب محال على الله تعالى والمفضي الى المحال محال فكان صدور الايمان منهم محالا
مع ان الله تعالى كان يامرهم بالايمان الوجه الثالث انه تعالى كلف ابا لهب بان يؤمن
ومن جملة الايمان تصديق الله تعالى في كل ما اخبر عنه ومما اخبر عنه ان ابا لهب لا يؤمن فقد صار
ابو لهب مكلفا بان يؤمن بانه لا يؤمن وهذا تكليف بالجمع بين النقيضين انتهى
والجواب عن الوجه الاول انه ان اراد بالتضاد والتنافي الذاتي بين الشيئين ان يكون
رفع كل منهما من اجزاء العلة التامة للاخر فالدليل لا يدل عليه لانا لا نسلم ان العلم المتعلق بعدم الايمان
وتحقق الايمان متنافيان بهذا المعنى ولو سلم فلا نم انه يستلزم ان العلم المتعلق بعدم الايمان
مناف ومضاد لتحقق الايمان بهذا المعنى ومن الدلائل على ان التنافي ليس كليا اعم
من التنافي بالذات بهذا المعنى ان تحقق ابوة زيد لا يجتمع مع بنوة ولده وكذا انتفاء بنوة

ملزوم لا تجتمع مع الموت مع ان كلا من ابوة زيد وبنوة ولده ليس شرطا للآخر والا لزم الدور
المحال ولذا اشتهر ان المتضايفين الحقيقيين متساويان ذهنا وخارجا ومن الدلائل على
ان ملزوم المنافي بالذات للشيء بهذا المعنى على ما توهمه وسلمناه قد لا يكون منافيا لذلك
الشيء بالذات بهذا المعنى انه كان المتضايفين الحقيقيين متلازمان وكذلك نقيضاهما متلازمان
فكل من نقيض احدهما وعين الآخر ملزوم لنقيض صاحبه فلولا ما ذكرناه للزم ان يكون بين
العينين الدور المحال وكذا بين النقيضين وان اراد اعم من ذلك بطل قوله كان
الامر كذلك لانه ان اراد بالامر بالجمع بين الضدين الامر بكل منهما فليس الشبهة كالشبهة بدون ان
اراد اعم من ذلك فمقول جمع الايمان مع ليس محالا بالاطلاق لانه ليس ممتنعا بالذات
ولا ممتنع القصد شيء من علته اتساعه والامتناع باعتبار آخر لا ينافي القدرة ولا الاستقلال
بالقدرة والا يلزم ان لا يكون تعالى قادرا بالاستقلال لكونه تعالى عالما بافعاله ووجوبها
والعجب كل العجب من قياسه حال جهلة الفقهاء على حاله في اهوائه وجهالته ثم في نسبة
الى هشام بن الحكم ما يوجب الكفر مع انه كان من خيار اصحاب ابي عبد الله عليه السلام سوء ادب
وكفى هشاما جلالة قدر نقض النواصب لاشتهاره باحتجاجاته عليهم وكان قد اشتهر
وورد في بعض الروايات شذوذه من ائمة الهدى عليهم السلام تقية كما تدل عليه الروايات
المعارضة ثم انه لا ينفع انكار العلم الثبوت ظرف نفس الامر وكون صدق المطلقة دائما
والجواب من الوجه الثاني قريب من الجواب من الوجه الاول **والجواب** من الوجه الثالث
ان هذا خروج عن محل النزاع فان النزاع في التكليف بالفعل الذي حضر وقته لا التكليف

بالفعل المعلق على شرط ما تقدم عليه زمانا منتظرا من المكلف حين حاصل بعد التكليف كالكافر
او صاحب الحدث بالصلوة فانه يتعلق بالممكن الغير المقدور بناء على ان القدرة لا تتحقق في العباد
قبل وقت الفعل عند الاشاعرة فربما يتعلق ايضا بالمحال في نفسه اذا كان منشأه سوء اختيار
المكلف واخبار الله تعالى عنه وهي اصل ان الايمان من افعال القلب ومصداقه افعال الجوارح
كما في الكافي في كتاب الايمان والكفر في باب في ان الايمان مبثوث لجوارح البدن كلها
وهي مترتبة زمانا حتى ان قول لا اله الا الله مركب من حروف مترتبة زمانا فان اراد بقوله
فقد صار ابو لهب مكلفا الى آخره ان ايمان ابي لهب بانه لا يؤمن جزء من الايمان غير
مسبوق زمانا بجزء آخر منه فدليله لا يثبت مدعاه وان اراد به اعم من ذلك فلا يفيده في
محل النزاع هذا هو الكلام الصحيح في دفع الوجوه الثلاثة من المذهب الصحيح **واما الوجه الرابع** فهو ما
سنذكره في الشك الثالث مع جواب الجواب **واما الوجه الخامس** فقال فيه ان شيئا من التصورات
غير مكتسب فشيء من التصديقات البديهية غير مكتسب البتة مع انه ورد الامر بتحصيل المعرفة
فهذا كان تكليفا والا لما بطل واما قلنا ان شيئا من التصورات غير مكتسب لان
من طلب الكسب به فاما ان يكون له شعور بتلك الحيثية واما ان لا يكون فان كان له شعور
بتلك الحيثية استحال طلبه لان الغافل من الشيء يمتنع كونه طالبا له فان قلت هو مشعور
به من وجه دون وجه قلت الوجه المشعور به مغاير للوجه الغير المشعور به فالمشعور به امتنع طلبه
لكونه حاصلا وغير المشعور به امتنع طلبه لكونه مغفولا عنه وانما قلنا انه لما كانت التصورات
غير مكتسبة كانت التصديقات البديهية غير مكتسبة وذلك لان التصديقات البديهية

هي التي يكون مجرد تصور طرفي موضوعها ومحمولها كافيا في جزم الذهن باثبات احدهما للاخر او
سلبه عنه وعلى هذا التقدير ان حضر التصورات كان ذلك التصديق واجب الحصول وان لم
تحضر كان التصديق ممتنع الحصول فاذا كان هذا التصديق واجب الدوران نفيا واثباتا
عند حضور تلك التصورات نفيا واثباتا وثبت ان حضور تلك التصورات نفيا واثباتا
ليس باختيار الانسان لزم ان يكون حصول هذه التصديقات نفيا واثباتا ليس باختيار
الانسان ح فثبت ان هذه التصديقات البديهية ليس شيء منها مكتسبا وانما قلنا انه
لما كان الامر كذلك امتنع ان يكون شيء من التصديقات مكتسبا وذلك لان
التصديقات المكتسبة لا تتسلسل ولا تدور بل لا بد من انتهائها الى المكتسب الاول فيكون
المصدر للمكتسب الاول هو تلك البديهيات لا محالة فتلك البديهيات اما ان يكون
تامة في استلزام المكتسب الاول ح او لا فان كانت تامة لزم من حصولها حصول
المكتسب الاول ولزم من عدمها امتناع حصول المكتسب الاول لانه لا سبب للمكتسب الاول
الا تلك البديهيات ح فيكون المكتسب الاول واجب الدوران نفيا واثباتا مع ما لا يكون
باختياره لا نفيا ولا اثباتا فح يخرج المكتسب الاول من ان يكون باختياره واذا عرفت هذا
فنقول حال المكتسب الثاني بالنسبة الى المكتسب الاول كما ذكرناه وعلى هذا التقدير لا يكون
شيء من العلوم مكتسبا واما ان قلنا بان تلك البديهيات غير تامة في استلزام المكتسب
الاول فح لا بد مع تلك البديهيات من شيء من المكتسبات فح يكون ذلك المكتسب
مقدما على اول المكتسبات وذلك مح فثبت بما ذكرنا ان جميع العلوم اما بديهية واما ان يكون

من

من لوازم البديهيات وشيء منها ليس بمكتسب فاذن شيء من العلوم غير مكتسب ولا شك
في ورود الامر بها كقوله فاعلم انه لا اله الا الله فثبت ان التكليف بما لا يطاق لازم على الكل
انتهى والجواب ان هذا واه جدا اما اولا فلان قوله قلت الوجه المشعور به مغاير للوجه الغير
المشعور به غير مربوط بالاعتراض فان الوجه في كلام المعترض مشعور منه لا مشعور به ومغايرة الوجه
المشعور منه والغير المشعور منه لا يستلزم مغايرة المشعور به من وجه والغير المشعور به من وجه آخر الا
بالاعتبار والمغايرة بالاعتبار لا يفيد المعترض والمجيب فقد فهم ان تصور الشيء من وجه يعين تصور
وجهه وهو باطل الا ترى ان المؤمن يتصور الله من وجه هو غيره كخالق كل شيء وقد يطلب
معرفته بكنهه ولا يبلغها واما الزنديق فلا يتصوره من هذا الوجه بل يتصوره بوجه فقط لزعمه انه
مفهوم لا يصدق على شيء واما ثانيا فلان التصديق البديهي يطلق على معنيين الاول
التصديق الضروري وهو التصديق الذي لا يتوقف حصوله على نظر وفكر سواء توقف على حدس
او تجربة او احساس او نحو ذلك ام لم يتوقف الثاني تصديق يكفي في حصوله تصور
طرفيه والنسبة فان اراد بالتصديق البديهي المعنى الاول بطل قوله وذلك لان التصديقات
البديهية هي التي يكون مجرد تصور طرفي موضوعها ومحمولها كافيا في جزم الذهن باثبات
احدهما للاخر او سلبه عنه وان اراد المعنى الثاني بطل قوله فيكون المصدر للمكتسب الاول
هو تلك البديهيات لا محالة لجواز ان يكون المصدر للمكتسب الاول بعض الضروريات
الغير البديهية واما ثالثا فلان قوله فح لا بد مع تلك البديهيات من شيء من المكتسبات
فح يكون ذلك المكتسب مقدما على اول المكتسبات وذلك محال سخيف لانه ان اراد

بالمكتسب التصديق الاخير اسى بطل قوله فلابد مع تلك البديهيات من شى من المكتسبات
لانه يكفى انضمام ما ليس من جنس التصديق وهو النظر وترتيب المقدمات وهو فعل اختيارى
وان اراد بالمكتسب ما يكون اعم من التصديق المذكور بطل قوله وذلك محال لانه
ليس خلاف الفرض ولو تمسك بان المكتسبات بهذا المعنى ايضا لا تتسلسل و
لا تدور بل لابد من انتهائها الى المكتسب الاول ويمتنع تكلفه من [illegible]
[illegible] راجع الى الشك الرابع وسنجيب عنه واما رابعا فلان قوله لا نشك فى ورود
الامر بها كقوله فاعلم انه لا اله الا الله مبنى على الغلط فان كلا من معرفة الله والعلم
بوحدانيته قد يستعمل فيما هو من مقولة الانفعال ولم يتعلق به التكليف حقيقة بل [illegible]
انه تعالى القادر مع اسبابه فى ذهن المكلف الذى يستحق الثواب او العقاب ولا بد
فلو انضعف تكليف ظاهرا كان التكليف به راجعا الى التكليف بالنظر المفضى اليه وهو فعل اختيارى
وقد يستعمل فى العمل بمقتضى ما هو من قبيل الانفعال وحاصل فى العباد المكلفين المستحقين
للثواب او العقاب فى هذا العمل قبل اختيار ما ينبغى ومنه الايمان فانه [illegible] العلم
الانفعالى بالله ورسوله [illegible] كالصلوة وكما ذكره المراد فى نحو قوله فاعلم انه لا اله الا الله المعنى الثانى
وكذا الامر بمعرفته تعالى ولو كان الايمان من قبيل المعنى الاول لكان اى جحد فى قوله تعالى وجحدوا
بها واستيقنتها انفسهم مؤمنا وهو مذهب المرجئة وظاهر البطلان لان المعنى الاول لا ينفع بل يضر
الا اذا انضم اليه المعنى الثانى فان العلم الانفعالى الذى لم [illegible] مسالك العقاب فى
العقاب واما وجه السادس فقال فيه انه ورد الامر كان هو توجها الى الله تعالى على من لم يكن [illegible]

بالذات حتى بعد الصفة فاذن هذا الامر متوجه على شخص لا يمكنه حال بقاء ذلك
الامر ان يعرف الامر والآمر وذلك عين تكليف ما لا يطاق شيء والجواب عنه
يظهر مما ذكرناه فى الجواب عن الوجه الخامس واما ما نقله عن المعتزلة
فيبطل بمنع قولهم لولا الاستقلال بالفعل لما امكن اصل القدرة بدون
الاستقلال وقال الفخر الرازى ايضا فى تفسير قوله تعالى فى سورة الحديد ما اصاب
من مصيبة فى الارض ولا فى انفسكم الا فى كتاب من قبل ان نبرأها ان ذلك
على الله يسير لكيلا تأسوا على ما فاتكم ولا تفرحوا بما آتاكم الآية قوله تعالى ولا فى
انفسكم يتناول جميع مصائب الانفس فيدخل فيها كفرهم ومعاصيهم فالآية
دالة على ان جميع اعمالهم بتفاصيلها مكتوبة فى اللوح المحفوظ ومثبتة فى علم الله تعالى
فكان الامتناع من تلك الاعمال محالا لان علم الله بوجودها مع العدم
والجمع بين المتنافيين محال ثم قال [illegible] ان اخبار الله تعالى عن كون
هذه الاشياء واقعة بالقضاء والقدر ومثبتة فى الكتاب الذى لا يتغير
يوجب ان لا يشتد فرح الانسان بما وقع وان لا يشتد حزنه بما لم يقع وهذا
هو المراد من قوله عليه السلام من علم سر الله فى القدر هانت عليه المصائب
انتهى وفيه بحث اما اولا فلان [illegible] الله ما يجيء لك و
من غيرك بدون اختيارك فيه من الخير والشر وقد [illegible]
[illegible] وكذا الفائت [illegible] والموت انما يطلق حقيقة فيما لا اختيار لك

بنه والقول بان لا فعل الا فعل الاختيار به انهم كتبوا في الكتاب والاشتراك في
نفس معنى الاشتراك في الحكم باطل لان ظاهر اللفظ ليس محض كونه مكتوبا بل هو مع كونه
سببه اي انه لا اختيار للعبد فيه لان الاسى والفرح انما يشغلان حين تامل كون كل
شي في الكتاب فيما لا اختيار للعبد فيه سواء كان باختيار غيره من العباد او من جانب
نفسه وحده وليس المقصود منه الا بيان ان لا علاج الاسى والفرح ولانه لولا الكتابة
لم يقع الاسى والفرح على العبد بل هذا نوع من اللطف اذا فائدة زجر النفس عنه مع
معلوم القبح قبل اللطف كما في الخبر مع وجود الحجة والانذار في زمان التكليف و
كتابة الحفظ للاعمال وحجة الامام عليه السلام في زمان غيبته عليه السلام
جميع المكلفين حجة ثم فيما يتعلق كونه ذلك مما فيه اختيار للعبد فلا يرتفع
الاسى عليه او الفرح به بتامل كون كل شي في الكتاب لان كتابته
اختياره او حسنه كما هو الاثري الى قوله تعالى في سورة نوح ويؤخركم الى اجل مسمى ان
اجل الله اذا جاء لا يؤخر قال الطبرسي رحمه الله في جوامع الجامع فيه
دلالة على ثبوت اجلين مثل ان يكون قد قضى الله سبحانه ان نجي قوم نوح ان
آمنوا الف سنة وان بقوا على كفرهم اهلكهم على راس تسعمائة سنة فقال لهم
آمنوا يؤخركم الى اجل مسمى يعني الوقت الذي سماه الله تعالى وضربه امدا ينتهون اليه لا
تتجاوزونه وهو تمام الالف سنة ثم اخبر انه اذا جاء ذلك الاجل لا يؤخر كما يؤخر
هذا الوقت ولم يكن لكم حيلة انتهى الى قوله تعالى في سورة البقرة فالان باشروهن

لا ينافي الاستطاعة لكل من العلة التامة للفعل والعلة التامة للترك وجود اختياره او حسنه الا ترى ان ما فيه قوله تعالى الى قوله المؤثرين للحيوة الدنيا على الاخرة من الاصحاب مع كون هذا الكلام مكتوبا في الصحف الاولى فسورة الاعلى بل تؤثرون الحيوة الدنيا و الاخرة خير وابقى ان هذا لفي الصحف الاولى صحف ابراهيم وموسى والى قوله م

وانبعوا ما كتب الله لكم حجة على ما قالوه من ان معناه واطلبوا ما قدره الله لكم و
اثبته في اللوح من الولد واني مروي عن النبي صلى الله عليه وآله انه قال جف القلم بما هو كائن
قيل له ففيم العمل قال اعملوا فكل ميسر لما خلق له وروى عن عائشة عن النبي صلى الله عليه وآله انه
قال ما من نفس منفوسة الا وقد علم مكانها من الجنة والنار قلت افلا نتكل قال لا اعملوا
فكل ميسر لما خلق له وصنف ابن بابويه رحمه الله في كتاب التوحيد في باب
السعادة والشقاوة عن ابي الحسن موسى بن جعفر عليهما السلام انه قال في معنى
ان الله عز وجل خلق الجن والانس ليعبدوه ولم يخلقهم ليعصوه وذلك قوله عز
وجل وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون فيسر كلا لما خلق له فالويل لمن استحب
العمى على الهدى الحديث واشتمال ذلك من الظواهر والنصوص كثيرة
وقد نسب الفخر الرازي هذا المعنى الى القفال في تفسير قوله تعالى في سورة
الليل فاما من اعطى واتقى وصدق بالحسنى فسنيسره لليسرى واما من بخل و
استغنى وكذب بالحسنى فسنيسره للعسرى الآية ثم قال واعلم ان هذا ضعيف
لانه لما ذكر هذا جوابا يعني اعملوا فكل ميسر لما وافق معلوم الله وهذا يدل
على ان ما قضى الله على العبد وعلمه منه فانه ممتنع التغير انتهى وفيه ان كونه
جوابا لما توهم الاختيار ورد الجبر لانه دفع لترك العمل اتكالا على انه لا يقع الا
معلومه تعالى بان ذلك لا يستلزم الجبر كما حررناه سابقا وبعينه فيه انه
مع كونه بعيدا عن ظاهر اللفظ ولو قيل ان قوله فكل ميسر لكذا معنى

لان الفعل لبيان وجوب العمل والتيسير ضد الاجبار فانه تفسير فهذا دليل على سعة قدرة العبد على العمل مع قدرته على تركه سواء كان بكل عبارة عن كل واحد من المؤمنين بناء على انهم الذين طلبوا من في الجملة او اعم منهم م

واما التقرير بان يقال ان اللام قد تستعمل مجازا للعاقبة وهي حينئذ للتعليل المجازي نحو ولقد ذرانا لجهنم كثيرا من الجن والانس وجوابه ان المجاز لا يرتكب الا مع القرينة الصارفة والتعليل الحقيقي فيما نحن فيه صحيح وهو كالتعليل المفهوم من قوله تعالى في سورة الطلاق فطلقوهن لعدتهن او ...

انه موضوع له ولا يستحق ان يثاب الا في الآخرة كما هو الظاهر مما استشهد به عليه السلام
وهو قوله تعالى في سورة الذاريات وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون فانه يدل على
ان كل واحد من كل منهما حتى الكافر خلق للعبادة فان قلت يجوز ان يكون المراد من
الجن والانس الكل لا كل واحد او تخصيص ما عدا الكفار ليبين ان عدم ترتب العلة
الغائية فيه نوع قبح ومعلوم ان الكافر لا عبادة له او [illegible] اللام هنا على المغيى
للعاقبة نحو لدوا للموت وابنوا للخراب كما ذهب اليه الاشاعرة [illegible]
وذلك كالتخصيص بما عدا الاطفال الذين ماتوا على الطفولية ونحوهم [illegible]
قد حقق ذلك في سورة الليل التيسير لليسرى بالمؤمن والتيسير للعسرى بالكافر فهو
التخصيص فيما نحن فيه قلت كون المراد النوع انه يستلزم العموم الذي ادعيناه
فان خلق الفرد حين خلق النوع في ضمنه على ما تقرر في محله فلو كان خلق فرد لغاية
اخرى او بدون فايدة لم يصح الحصر المفهوم من ظاهر الآية والعدول عن الظاهر
بالتخصيص بما عدا الكفار بالقرينة التي ذكرتم غير صحيح فانا لا نسلم استحالة عدم ترتب
الغاية على المغيى فيه [illegible] الا في الغاية بالذات وهي هنا طلب العبادة [illegible]
للثواب والعقاب وهو مترتب على خلق كل فرد حتى الكافر ونفس العبادة [illegible]
بالعرض اقيمت مقام طلبها الذي هو غاية بالذات لشبهها للمطلوب بالغاية [illegible]
الغاية ولا يخفى ان ارتكاب هذا المجاز [illegible] من ارتكاب التخصيص ومن جعل اللام
للعاقبة [illegible] الاطفال ونحوهم للاحاديث التي رواها الصدوق في كتاب صح

التوحيد

التوحيد في باب الاطفال وعدل الله عز وجل فيهم منها ما رواه عن ابي جعفر عليه السلام
قال اذا كان يوم القيامة اجج الله تبارك وتعالى نارا [illegible] على الذي
مات [illegible] الذي ادرك [illegible] لا يعقل الابله والمجنون
الذي لا يعقل والاصم والابكم [illegible] احتج الله عز وجل عليهم يوم القيامة فيبعث
اليهم رسولا [illegible] فيقول لهم ان ربكم يامركم ان تثبوا فيها [illegible]
فمن وثب فيها كانت عليه بردا وسلاما ومن عصاه سيق الى النار [illegible]
واما التخصيص في سورة الليل [illegible] ان المراد بالتيسير لليسرى [illegible]
بالعسرى [illegible] البشر [illegible]
فان ظاهرها [illegible] الاعطاء والاتقاء والتصديق [illegible]
ليس [illegible] التيسيرين بل هما سببان لهما [illegible]
[illegible] على تقدير [illegible] ان يكون المراد باليسرى [illegible] وبالعسرى [illegible]
[illegible] التيسير الاول التوفيق والتيسير الثاني الخذلان [illegible]
باب [illegible] مما ذكرنا [illegible]
[illegible]
التوفيق [illegible] والقرينة على ان المراد بهما ما ذكرنا [illegible]
[illegible]
بالراي [illegible] وبهذا يجمع ما ذكرنا في موضع التفسير وهنا استظهارا [illegible]

~~بل روی عن اهل البیت علیهم السلام والعلم ... علیهم السلام~~

واما ثالثا فلانا لو سلم ظهوره فیما ذکره فهو ظاهر فی مقابلة قاطع لان الظن ...

المعاصی والندم علیها والتوبة وهی من الواجبات وکذا الفرح کان حسنا ثم ینبغی

لنا ان نذکر ما وعدناه من بیان کون علمه تعالی بالاشیاء والحوادث مع کونه عین

ذاته تعالی فانه ربما یعترض علیه بان علمه تعالی من صفات ذاته تعالی ای الصفات الثبوتیة

~~التی ...~~ کالوجود والحیوة والعلم والقدرة والسمع والبصر

لا من صفات فعله ای الصفات الثبوتیة التی ~~...~~

والارادة والاختیار والادراک والابصار والرؤیة والسماع ونحوها وصفات

ذاته تعالی صفات کمالیة ثابتة له ما دام الذات ازلا وابدا ومن خواصها انه

یمتنع اتصافه تعالی بضدها کالموت والجهل والعجز والقهر والعمی ونحوها ...

... ثقة الاسلام ابو جعفر الکلینی رحمه الله تعالی فی الکافی فی باب الارادة انها

من صفات الفعل وسائر صفات الفعل ومن خواصها انها ... عینه تعالی کما تقرر

انه قد عرفها بهذه الخاصة المحقق ابن بابویه رحمه الله فی کتاب التوحید فی آخر باب صفات

الذات وصفات الافعال فلا یکون شیء منها تابعا للمعلومات ... ولا فعلیة

~~کل صفة یکون ثبوتها لموصوفها ... کان ...~~

~~... کانت زائدة علی موصوفها~~ واما ثانیا فلانه لو کان ... عین ذاته

~~... کان فی ذاته تعالی~~ ... والجواب عن الاول انه لیس معنی

الا لتوقف علی شرط موجب لها کما مر فی تقریر الشک الثانی

... فلم یمکن صدق کمالاته تعالی فی مرتبة ذاته تعالی فضلا عن ان تکون عین ذاته

سواء کان الموقوف علیه غیر ذاته تعالی ام نفس ذاته تعالی والجواب منع قوله

فلم یمکن صدق کمالاته ... لان الموقوف علیه علمه تعالی بما یجری

معلوم فیه بوجوب غیر لاحق ولا سابق ولیس موجودا فی الخارج فی نفسه

ولا بتأثیر موثر بل هو ثبوت ظرف نفس الامر وثبوت ... فیه

افرادا او تشبیها بدون ذهن ... فکون زید موجودا

فی الوقت الفلانی ثابت له ازلا وابدا فی ظرف نفس الامر کما ...

الیه تقولهم ان صدق المطلقة دائمی ولیس لله تعالی فیه تأثیر وان کان له

فی وجود زید فی الوقت الفلانی تأثیر فلا یکون متاخرا عن ذاته تعالی ولو

بالمرتبة وکذا العلم فان المتوقف علی امر مع الشیء لا یلزم ان یکون متاخرا

عن ذلک الشیء بالمرتبة وثبوت الشیء للشیء لیس فرع ثبوت المثبت له مطلقا

بل انما الفرعیة فی النسبة الحقیقیة والمراد بالنسبة الحقیقیة نسبة تعلق بها تأثیر

علی حدة کثبوت البیاض للجسم دون نحو ثبوت الزوجیة للاربعة ثم لا ینافی

... کثبوت ... فانه لیس معنی کون صفات ذاته الکمالیة عینه تعالی ما یتوهم

من ظاهر اللفظ کیف وهی متغایرة بالمفهوم بل المراد بکون صفات ذاته عینه تعالی

مجازی فانه لا یبعد ان یکون حقیقة فی عرف مستعمل من العلماء وهو ان مجرد ذاته تعالی کاف

بعد منع التوقف کما مر

واما نفس معلومه

او حیثیته

في نحوه انتزاع العقل كلا واحدا منها ومفهومات عديدة او يتحد عقلا وخارجا تعم واما مفهومات
تلك الصفات التي لا يتحد بالوجود والقدرة ونحوها باعتبار معانيها الحقيقية التي عرفها
كل من يعرف اللغة وحكم بها عليه تعم في قضية ضرورية بالضرورة الازلية اشتقاقا جعلها
اي من يجوز في المشتق منه ولا في القيام المعتبر في المشتقات كان الحكم بها وقادرا
خارجة لصدقه واما جهة تحقق غيره تعم في نفسه في الخارج كمصداق ومصداقا للحمل عليه تعم سواء كان
الغير نفس تلك الصفات بان يكون لها افراد حقيقية قائمة بذاته تعم قياما حقيقيا فيكون حملها عليه
اشتقاقا اذ احاد الا حمل تلك الافراد الحقيقية عليه تعم اشتقاقا كما في حمل البياض على شيء
لا الى حمل حصصها فقط عليه تعم وتسمى بين الفرد الحقيقي والحصة من الموصوف كما في حمل الوجود
عليه ام فرضناه من كمال [illegible] او قادرا عالما على الموصوف كما في حمل الموجود
على ما ادعاه لتصحيح حمل الصفة فقط كما في حمل [illegible] الافعال الاختيارية على مبدئها الذي
يكون اثره غير الموجود في الخارج وكما في حمل العلم والقدرة ونحوهما من الصفات التي
يتصف بها القديم تعم ايضا على الممكنات كما تحقق او مصداقا لحمل الصفة بدون تأثير
كما في حمل [illegible] الممكنات وذاتياتها ولوازم ماهياتها عليها ونحو ذلك من القضايا
الازلية التي ليس موضوعها ذات القديم تعم فانها محتاجة لا يتحقق ظرف نفس الامر والكون
والازل مصداقا واحدا وهو ذات القديم تعم وليس حمل موضوعاتها الا المحمول في الازل اذ لا تأثير
[illegible] الصفات [illegible] ونحو ذلك [illegible]
وبناء اما صادق [illegible] ان اطلاق [illegible]

المعنى الذي ذكرناه وان كان مجازا لغويا والعلاقة بينهما وبين عينية الذات والذاتيات
للشيء ضرورة الحمل فهذا المصداق المحتاج اليه لكن ضرورة الحمل وفقرا الى حمل المصداق
في المعنى الذي ذكرناه اشد منها في حمل الذات والذاتيات على الشيء كما يظهر
مما مر بهذا المعنى ينبغي ان يحمل ما ورد في احاديث اهل البيت عليهم السلام والكون العينية
خارج [illegible] ورد في احاديثهم عليهم السلام والقدرة ذاته ولا معه ورواه الكليني
[illegible] رحمه الله في كتاب التوحيد في باب صفات الذات وصفات الفعل
وهذا روي في باب مجلس الرضا ع مع سليمان المروزي انه قال سليمان ارادة
تعم منه كما ان سمعه منه [illegible] قال الرضا عليه السلام فارادته نفسه قال
لا قال فليس المريد مثل السميع والبصير [illegible] والاسم
غير المسمى فمن عبد الاسم دون المعنى فقد كفر ولم يعبد شيئا ومن عبد الاسم و
المعنى فقد كفر وعبد اثنين ومن عبد المعنى دون الاسم فذاك التوحيد افهمت يا
هشام قال فهمت زدني قال ان لله تسعة وتسعين اسما فلو كان الاسم هو
المسمى لكان كل اسم منها الها ولكن الله معنى يدل عليه بهذه الاسماء وكلها
غيره الحديث فدل قولهم عليهم السلام ان الاسماء صفات وصف بها نفسه تعم
[illegible] الكليني [illegible] في كتاب التوحيد
في باب [illegible] الرضا عليه السلام [illegible] سألته عن الاسم ما هو
قال صفة لموصوف الحديث [illegible] في التعبير

يخفى ان ما رواه الكليني مثل هذا يدل على ان المراد بالمعنى المصداق لا مفهومات
الصفات وتشهد لذلك ايضا روايات منها ما رواه الصدوق رحمه الله في
كتاب التوحيد في باب صفات الذات وصفات الافعال عن محمد بن مسلم عن
ابي جعفر عليه السلام انه قال في صفة القديم انه واحد صمد احدي المعنى ليس
بمعاني كثيرة قال قلت جعلت فداك يزعم قوم من اهل العراق انه يسمع
بغير الذي يبصر الى آخر الحديث ومنها ما رواه في باب معنى الله عز وجل
ومنها عن ابي عبد الله عليه السلام انه قال في حديث فناقضنا لا يوصف بكلا شيئا
نعم انه احد احدي الذات واحدي المعنى الذي لا يجوز عليه ان المراد بالمعنى
ههنا الصفات في قوله (؟) ان الاتحاد صفات مفهومات مختلفة ثم المشترك
اكثرها معنى هذه ثم ومن هذه كالعلم القدرة من روايات اخر منها ما رواه
رحمه الله في كتاب التوحيد في باب التوحيد ونفي التشبيه عن فتح بن يزيد
الجرجاني عن ابي الحسن الرضا عليه السلام حيث قال الشيخ قلت انه احد واحد وان
واحد النفس قد تشبهت بالوحدانية قال عليه السلام اعلمت جعلت فداك الله الذي
انما التشبيه في المعاني فاما في الاسماء فهي واحدة وهي دالة على المسمى الحديث
وجه المفهومات باعتبار مصداقها اي ليس لما دلها كالعلم والقدرة وجهي وكقوله
عليهم السلام (؟) لما في اول خطبة من نهج البلاغة من قوله عليه السلام
لمن يسئل ليس لصفته حد محدود ولا نعت موجود ولا وقت معدود ولا اجل ممدود

رحمه الله ص

وما رواه ص

الكليني

وتعالى والفرق بين معاني اسماء المخلوقين عن ابي هاشم
الجعفري قال كنت عند ابي جعفر الثاني عليه السلام فسأله رجل فقال اخبرني
عن الرب تبارك وتعالى له اسماء وصفات في كتابه واسماؤه وصفاته هي هو فقال
ابو جعفر عليه السلام ان لهذا الكلام وجهين ان كنت تقول هي هو اي انه
ذو عدد وكثرة فتعالى الله عن ذلك وان كنت تقول لم تزل هذه الصفات
والاسماء فان لم تزل يحتمل معنيين فان قلت لم تزل عنده في علمه وهو
مستحقها فنعم وان كنت تقول لم يزل تصويرها وهجاؤها وتقطيع حروفها
فمعاذ الله ان يكون معه شيء غيره الحديث وتوهم الصفاتي وصاحب
المواقف وغيرهما ان الخلاف بين الاشعري والمعتزلة في ان الاسم
عين المسمى ام لا عين الخلاف بين الطائفتين في ان صفاته تعالى عين
ذاته ام لا قال البيضاوي في تفسير سورة الفاتحة وان اريد بالاسم
الصفة كما هو رأي الشيخ ابي الحسن الاشعري انقسم انقسام الصفة
عنده الى ما هو نفس المسمى والى ما هو غيره والى ما ليس هو ولا غيره
واراد بالاول الوجود والوجوب وبالثاني الاكوان والتأثير والتكوين
ونحوهما وبالثالث العلم والقدرة ونحوهما ونسب صاحب المواقف وشارح
المقاصد الى الاشعري انه قسم هكذا الاسم الى ثلاثة اقسام فقال الاسم
اما عين المسمى مثل الله الدال على الوجود اي الذات واما غيره كالخالق والرازق واما

ونسب صاحب المواقف وشارح المقاصد
الى الاشعري انه قال الاسم اما عين
المسمى مثل الله الدال على الوجود اي
الذات واما غيره كالخالق واما
ولا غيره كالعالم والقادر (؟) صح

الاشتقاق مشترك معنوي بينها كقولنا صانع العالم عالم وقادر وموجود
وزيد عالم وقادر وموجود وليس اطلاق هذه المشتقات على القديم تعالى و
على الممكنات بالاشتراك اللفظي ولا بالحقيقة والمجاز [illegible]
[illegible] يسمى نعتا وصفة نحو قولنا هو تعالى عالم الذات او
بالعينية بالمعنى السابق وكذا هو تعالى علم لا جهل فيه ونحوهما كما رواه الصدوق
رحمه الله في كتاب التوحيد في باب صفات الذات وصفات الافعال
عن هرون بن عبد الملك عن ابي عبد الله عليه السلام انه [illegible]
فنقول على القول بعينية صفات ذاته تعالى لذاته ليس للمفهومات المذكورة
التي هي الوجود والعلم والقدرة ونحو ذلك من صفات ذاته افراد
حقيقية لا في القديم تعالى ولا في الممكنات بل لها بالاضافة الى الموصوفات
حصص هي عين تلك المفهومات بالذات مغايرة لها بالاعتبار اي
باعتبار الاضافة الخارجة التي ليست مادة لنوع تحصل ووجود لهذه المفهومات
في انفسها والمراد بالفرد الحقيقي للمفهوم امر متقرر في نفسه تقررا اصيلا بالنسبة
الى ذلك المفهوم يحمل ذلك المفهوم عليه حمل مواطاة حقيقة اي بدون
تجوز سواء كان تقرره الاصيل بوجوده في الخارج كهذا الجسم وهذا
البياض فانهما فردان حقيقيان لمفهوم الجسم والبياض او في الذهن على
القول بالوجود الذهني كمفهوم العلم فانه فرد حقيقي لمفهوم المفهوم المطلق ونحوه

وكان م

وما يختص منها به تعالى م

ابن بابويه

وعن هشام بن سالم عن ابي عبد الله عليه السلام م

كالقاهر ففيما ذكره نظر اما اولا فلان القائل بالعينية في احد الملاذين قائل
بالزيادة في الاخر كما يظهر مما حررناه واما ثانيا فلان الاشعري الذي يجوز
الموجود الواجب [illegible] وكذا الكون التأثير والتكوين من صفات الافعال [illegible]
الصفة عنده موجود [illegible] قائم حقيقة بموجود [illegible]
[illegible] نقل شارح المقاصد عنه انه قال التأثير [illegible] والتكوين نفس المكون
ومراده [illegible] لا بالمعنى الذي [illegible] الرابع [illegible]
نقل المحققون عنه انه قال ان صفاته تعالى لا عينه ولا غيره واعلم ان
الدليل على كون صفات ذاته تعالى عينه بالمعنى السابق تمام بامور ثلثة
الاول ابطال كل معنى للعينية سوى ما ذكرناه من المعاني السبعة التي ذكرها
القوم على وجه لا يرد مثله على ما ذكرنا الثاني ابطال زيادة صفات ذاته
اي وجودها في الخارج سوى الوجود الرابطي وثبوتها له تعالى الثالث اثبات
انه لا يبقى الا العينية بالمعنى الذي ذكرناه ودفع الاعتراضات عنه فهنا مقامات
ثلثة فنقول في المقام الاول ان لفظ الصفة اذا اطلقت يتبادر منها المبادي
كالوجود والعلم والقدرة وقد تطلق على المشتقات كالموجود والعالم
والقادر وان الالفاظ صفات ذاته تعالى كالوجود والعلم والقدرة
ونحوها بل صفاته مطلقا مفهومات هي حقائق لغوية فيها وكل منها [illegible]
التصور يعرفه كل من يعرف اللغة وما يحمل منها عليه تعالى وعلى الممكن ايضا اي يحمل

[illegible]

مفهوم الانسان فانه فرد حقيقي لمفهوم النوع او تقرر انه في الخارج بدون وجود
على العقول بثبوت الماهيات في الخارج وقد يكون المفهوم فرداً حقيقياً لنفسه
باعتبارين كالكلي ونحوه من المفهومات المتكررة وحمل المفهوم على فرده الحقيقي
حمل متعارف كحمل الابيض على هذا الجسم وحمل النوع على الانسان وحمله على ما ليس
فرداً حقيقياً له حمل غير متعارف سواء كان حصة له كما اذا تصور حصة مفهوم الانسان
فحمل الانسان على كل واحد من متصوراتهم حمل على حصته ومثل حمل الامكان و
الحدوث ونحوهما من الامور الاعتبارية التي ليس لها في ضمن القيام بموصوفاتها
الا الوجود الرابطي على امكان زيد وحدوثه من حيث انهما قائمان به ونحوهما
ومثل حمل العلم على علم القديم تعالى وسائر صفات ذاته كما سنبينه انشاء الله تعالى
نعم ان لم يكن حصته كحمل ما وجدنا حصيل بالنسبة الى شي على ذلك الشي كالحمل في
قولنا بعض النوع انسان ولهذا لا يصدق عكسه اي بعض الانسان
نوع والدليل العقلي على انه ليس لصفات الذات فرد حقيقي في القديم تعالى
ولا في الممكن انه لو كان لها فرد حقيقي فهو لا يخلو عن جملة احتمالات لانه اما ان
يكون لها فرد حقيقي في القديم تعالى او ليس لها فرد حقيقي في القديم تعالى ولكن لها
فرد حقيقي في غيره تعالى ففرده اما ليس امراً موجوداً في نفسه قائماً به تعالى قياماً حقيقياً
لانه قول بالزيادة والمفروض خلافه ففرده اما نفس ذاته تعالى وح ليس قيامها
بالمصحح لحملها عليه اشتقاقاً الا قياماً مجازياً لان قيام ماله فرد حقيقي بشي اشتقاقاً

قياما

في الممكن فقط والاول لا يكون
اربعة احتمالات لانه لو كان
لها فرد حقيقي

٣٩

قيام فرده به بل قالوا ان قيامه عين قيامه ومعلوم انه لا يمكن ههنا قيام الفرد
به قياماً حقيقياً فلا يمكن ايضاً قيام المفهومات كمفهوم الموجود المطلق ونحوه به قياماً
حقيقياً وح لا يخ اما ان يكون اطلاق المشتقات من هذه الصفات كا
لموجود والعالم والقادر عليه تعالى حقيقة لغة فهو تعالى وجود وموجود وعلم وعالم
وقدرة وقادر وهذا اختيار الدواني في قديمة التجريد في بحث المواد الثلث حيث قال
في بيان عينية الوجود له تعالى ان معنى الموجود ما قام به الوجود اعم من ان يكون
قياماً حقيقياً على نحو قيام الوصف بموصوفه او على طريق قيام الشي بذاته الذي
مرجعه عدم القيام بغيره وكون اطلاق القيام على هذا المعنى مجازاً لا يستلزم
كون اطلاق الموجود عليه مجازاً كما لا يخفى انتهى هذا الكلام صريح في ان ذاته تعالى
فرد حقيقي لمفهوم الموجود المطلق لانه لولاه لم يتصور كون قيام الموجود به تعالى
به تعالى قياماً مجازياً الا اذا اريد بالمشتق منه وهو لفظ الموجود معنى مجازي له
وح ليس اطلاق الموجود عليه تعالى حقيقة لغة بمفادها على التجريد ايضاً
تصريحات به وحينئذ فرد بوجه الطعن بكون قيام مفهوم الموجود المطلق به انه
المصحح لحمله اشتقاقاً على ذاته تعالى قياماً حقيقياً حينئذ من ان قيام ماله فرد حقيقي بشي
اشتقاقاً يستلزم قيام فرده به كذلك ما ذكره المحشي الشيرازي ههنا في اصلاح كلام
الدواني حيث قال بعد ما استقر عنه في ابطال الاحتمال الاول ثم لا يخفى ان
الموجود بمعنى ما قام به الوجود حقيقة وان كان معنى شاملاً للواجب والممكن لم نجد

اذ لا يمكن قيام الشي الكون في
الخارج بنفسه فلما حقيقيا هو

عبر عن الكون بالموجود دون الكائن
بالموجود تسهلا

الى ان المعنى المشترك فيه وجه اشتراك الوجود وبأن يتحقق ههنا معنى مشترك بينهما
وان لم يكن معنى حقيقيا للفظ الوجود لان الدليل على اشتراك الوجود يدل على
اشتراك الكل في معنى يكون موجودية الكل لبس موجودية نعم بالوجود المطلق
اشئ حينئذ ايضا انه ليس البائنة نحو قولهم موجودية شيء عين ذاته ايضا بل هي للملابسة
باعتبار التغاير الاعتباري ومعناه ان معنى موجوديته [كائنيته] ثم عروض الموجود [الكون] المطلق له
وهو حق لا يلزم تجرده انه عروض ان يكون محتاجا الى فاعل وتأثير فان معنى الموجودية
او عروض الموجود [الكون] المطلق ليس الا صحة انتزاع حصة من الموجود [الكون] ولا يحتاج هذه [الصحة]
الى سبب يؤثر فيها كتأثير الفاعل في معلوله بل لا بد لها من مصحح للانتزاع وهو في
القديم تعالى نفس ذاته بلا تأثير لها في الصحة وفي الممكنات فاعلها بغير ان التأثير
فيها فقط لا في التحقيق ايضا فلمحه وهذا معنى قول المحققين من ان القائلين بعينية صفات
ذاته تعالى ان صفات الواجب تعالى لا تكون اثارا زائدة وانما تنفي ثبوتها لكونها من
لوازم الذات فهو موجود [كائن] بذاته وعالم بذاته وقادر بذاته والممكن موجود [كائن] بغيره
عالم بغيره وقادر بغيره وكذا قولهم في تقسيم المفهوم الى الواجب والممكن
والممتنع الواجب بالحقيقي ذاته موجودية وبما ذكرنا يندفع كثير من الشبه عنهم فان
قلت كما ان كل مفهوم باعتبار موجوديته [كونه] في نفسه اما واجب واما ممكن واما
ممتنع كذلك باعتبار موجوديته [كونه] الرابطي فثبت حصة من الموجود [الكون] الى رحي المقدم
ثم بالمعنى الذي ذكرتم من اي قسم قلت يوهم المتقدم بحيث تسمى الموجود [الكون]

الرابطي

تعالى الوجود المطلق للسببية الحقيقية والا لم يصح كون موجوديته تعالى عين الكائنية صح

الرابطي ايضا كان مبدأ الثبوت واخلافي الواجب بالذات لكن لم يتحقق ولذا لم يجز
من يقول بعينية الواجب واما ان يكون اطلاق المشتقات عليه تعالى مجازا
لغة كما جوزه الدواني في حاشية التجريد ايضا حيث قال ثم لو فرض كونه مجازا
في عرف اللغة فهم لا يتحاشون عن ذلك بل قال الشيخان ابو نصر وابو علي في
تعاليقهما اذا قلنا واجب الوجود موجود فهو لفظ مجاز معناه انه يجب وجوده لا انه
شيء موضوع فيه الوجود اما باقتضائه او باقتضاء غيره انتهى وعلى
التقديرين اما ان يكون المراد بعينية الموجود [الكون] والعلم والقدرة لذاته تعالى
عينية فرد بأن يكون حملها عليه مواطاة وحملا عرضيا وهذا مختار جمهور المعتزلة
~~[illegible]~~ واختاره ايضا المحقق الطوسي حيث قال في التجريد
ولا يزيد وجوده تعالى عليه والا لكان ممكنا والوجود المعلوم هو المعقول الا لشكك
اما الخاص به فلا وليس هو طبيعة نوعية لما سلف في ان اختلاف جزئياتها
في العروض وعدمه انتهى وتبعه غير منهم الدواني لظهور بطلان كون مفهوم
الموجود المطلق محمولا عليه تعالى حمل تمام الحقيقة النوعية على جزئيه كما سيجيء
اما ما ذكره الدواني في حاشية التجريد ونسبه الى ابن سينا ايضا عند قول
الشارح في شرح قول المحقق ولا يزيد وجوده عليه والا لكان ممكنا وذات الواجب
فرد خاص من افراد الوجود المطلق حيث قال لا ذا صدر عن العلة الموجبة
ذات صح للعقل انتزاع الوجود عنه فبهذا الاعتبار يطلق عليه الموجود فهذا

صحة هذا الانتزاع هو تعينه للفاعل لا ذاته بذاته اذ لو كان بذاته كذلك كان
واجبا فلم يصح تاثير الفاعل فيه فان الواجب بذاته مبدأ لصحة انتزاع الوجود منه
وبهذا المعنى كون وجود الواجب عينه كما ان معنى كون وجود الممكن زائدا انه بسبب
الغير يصح انتزاع المعنى ولهذا قال الشيخ في بعض تعليقاته انه من قبيل التعبير
عن الشي باللوازم انتهى فهو غلط ناش عن غفلة مع اضطراب فيه واما
ان يكون المراد بعينيتها [تعالى] عينية المفهومات منها له بان يكون حملها عليه كحمل تمام
الحقيقة النوعية على شخصها وهذا ما زعم جمهور الاشاعرة انه مراد القائلين بعينية
صفات ذاته تعالى وهو الاحتمال الخامس احد احتمالات جارية شارح المواقف
كما ستعرفه فهذه احتمالات خمسة لعينية صفات [ذاته] تعالى لا يمكن مع الاربعة الاول
منها كون علمه تعالى تابعا للمعلوم وهي باطلة باسرها اما بطلان الاحتمال
الاول فهو ان يكون صفة دونها نفس ذاته تعالى حقيقة تعالى ويكون حملها عليه تعالى
مواطاة حملا عرضيا فنقول فيه اما اولا فان المفهوم من الوجود [الكون] مثلا
مفهوم اعتباري لا يصلح محمولا مواطاة على موجود [كان] في الخارج في نفسه اصلا
وهذا امر ضروري وصرح به الفارابي وابن سينا ولو صح ورود هذا النسب
المحشي الشيرازي الى الدواني انه حقق سابقا ان ليس ذاته تعالى فردا من
الوجود المطلق حقيقة بل المراد من كونه فردا للوجود انه مناسب فرد
الوجود فان مصداق حمل الموجود على الممكنات الحصص العارضة لها وفي الواجب

منه لان هذا المفهوم الاعتباري عين ذاته تعالى عند ذلك القائل ... الوجود وهو مبدأ انتزاع هذا المفهوم

ذاته تعالى

ذاته تعالى وحقيقته قول الفاضل الدواني ان حقيقة الواجب هو الوجود بان قيل
المسامحة يعني ان المراد انه قائم مقام فرد الوجود ثم قال يمكن ان يقال ايضا مرادهم
من الوجود مبدأ الاثار لا المعنى المصدري النسبي الغير المحمول على الموجودات ولا
المحال ليتوهم كونه تعالى ليس فردا منه انتهى وهذا الكلام ساقط لما مر انه خلاف
صريح كلام الدواني الذي فرض الكلام فيه فلا يفيده هذا ايضا قول الشارح
اشارة الى ما ذكره الدواني في بحث زيادة الوجود وعينيته قول شارح التجريد
ويمكن ان يجاب بعض الوجوه الشتى وهو لا يدل على ما ذكره ابطل فيه اولا
كون ذاته تعالى فردا لمفهوم الوجود وموجودا بعروض الوجود له ثم حقق ثانيا ان
ذاته تعالى فرد لمفهوم الوجود وموجود بنفسه وقد صرح بذلك في الحديقة
وايضا حمل الموجود [الكائن] عليه تعالى مجاز لانه لا يتصور كون المشتق مستعملا في المعنى
المجازي مع كون حمل المشتق على شي حقيقة فيصح سلبه عنه تعالى حقيقة وهو خلاف فخر
الدين الرازي انهم يكفرون من يقول من عوام العرب ان صانع العالم
ليس بموجود [كائن] وفي باب اطلاق بانه تعالى شي من الكافي وباب في انه تبارك وتعالى
شي من كتاب التوحيد روايات دالة على انه تعالى شي بحقيقة الشيئية والا لزم
ان يكون تعالى في حد التعطيل حد النفي اذ لم يكن بين النفي والاثبات منزلة
وعلى ان ذلك لا يستلزم تشبيهه تعالى بخلقه ثم لا يرد عليه النقض بان القائل بتجرده
المعبر عنه بانا نقول انه مجاز ولا يصح سلبها عنه والنقض ولذا …

وهذا الابطال
على سبيل الاطلاق فان القول بكون ذاته تعالى معقولا

يقول قلت ولا حاجة الى ذلك لان حقيقة الموجود ونحوه ما قام به الوجود

اهل العرف فهو حقيقة فيه ثم انه ذلك كان العرف ثم قال بل مبدء

حقيقة لا لمبدء من غيره ونحوه المشي الصعود والنزول فيبطل النقض واما الحل

فهو ان حقيقة ظاهر ومع هذا ايضا فيما نحن فيه لانه ليس الاعتراض عليه بتعريف

القيام بل في المشتق منه وهو انما ينفع لو نفع في دفع ما سيجي من الاعتراض

الرابع والخامس على الاحتمالين الاولين وايضا هو خلاف مقتضى البرهان

فان براهين اثبات وجوب الواجب انما تدل على ارادة هذا المعنى

الحقيقي الذي يعرفه كل من عرف اللغة وايضا نقل الكلام الى

مبدء الآثار ونقول ان معنى مفهومه الذي يستعمل فيه حقيقة مرادفه حمل

عليه ثم ام لا فعلى الثاني يلزم التسلسل وعلى الاول نقول ان معنى المشتق

مرادي ما يعبر عنه بمبدء الآثار هل هو عينه ثم حقيقة وعود المحذور كما هو او مجازا

وكلما نقول فيه نقول في الموجود بدون حاجة الى الاشتغال منه الى مبدء الآثار

ضرورة ان الفرق تحكم ولم يذهب اليه احد واما ثانيا فانه يلزم ان لا يكون

وجود الممكنات باعتبار الشخص القائم بل يكون عينا لها بهذا المعنى فانا نعلم

ضرورة ان كل مفهوم يحمل حقيقة على شي اشتقاقا باعتبار قيام فرده الحقيقي به

حقيقة او قياما مجازيا لا يمكن ان يحمل على شي آخر اشتقاقا الا باعتبار قيام

فرد حقيقي له به لذلك اي ان كان القيام فيه مجازيا كان في الجمع مجازيا

وان

وان كان حقيقيا كان في الجمع حقيقة ولذلك لم يجوز العقل قيام نحو السواد

بذاته ولا قيام نحو الجسم بغيره وما اشتهر من تجسيم الاعمال في يوم القيامة مبني

مبني على التجوز وهذا ايضا دعوى ان العوارض الذهنية سواء كانت معقولات

ثانية او لوازم ماهية لا يمكن تحققها في انفسها في الخارج ولا في الذهن في ضمن

الاتصاف بها وقال الشارح الجديد للتجريد عند قول المحقق في بحث المواد الثلث

ولو كان الوجوب ثبوتيا لزم امكان الواجب لا شك ان الامور العقلية اذا كانت

معدومة لا يمكن اتصاف المحل الموجود بها ولو جوزنا ذلك لزمنا ان نجوز كون

الجسم ابيض بالبياض المعدوم متحركا بالحركة المعدومة الى غير ذلك وذلك

سفسطة ظاهرة البطلان انتهى فقد ادعى البداهة ايضا العلم الضروري به

وهذا وان كان مساعدة على بعض ما ادعينا ضرورته لكنه لا ينفع لان

على انه ليس وجود المطلق في الممكنات فردا حقيقيا للمعنى الذي ذكرنا

وانما يعرض له التعيين كان حقا ولا يلزم التسلسل وغير ذلك من المحالات

لكن في المقصد هنا وان ادعينا الاختصاص بالقيام الحقيقي محتاجا الى دعوى ضرورة

عدم الفرق واما ثالثا فان جل المعاني المصدرية او الحاصلة بالمصدر على

جل مواطاة حقيقة بمعناه غير صحيح الا اذا كانت ذاتية له او بالعكس فانه لولا ذلك

كل منهما منفردا عن الآخر قائما قيام بالآخر ... اما حقيقيا او مجازيا كالكلام

والقدرة والعالمية بزيد ومعلوم انه لا يحمل احدهما على الآخر مواطاة واما

وبعض الكلام في ... قوله الا اذا كانت ... منهما ... كل شي ...

[illegible]

رابعها فانه عرفوا القيام المتبعي بالاختصاص الناعت وقد رده بعضهم
حمل على شيء اشتقاقا والباء دريز علمه فلو كان القيام مجازيا كان حمله عليه اشتقاقا
مجازا وانت اذا تاملت فيما عرفت ان اسم الفاعل كالناطق والصاهل
ونحوهما لا يمكن ان يكون قائما بالشيء واما خامسا فانه لو كان القيام المجازي كافيا
في اطلاق المشتق حقيقة صح اطلاق التامر واللابن بمعنى اسم الفاعل على
التمر واللبن حقيقة لغة لقيامهما بنفسهما وعدم قيامهما بغيره وهو خلاف ما ذكره اهل اللغة واما
بطلان الاحتمال الثاني وهو ان يكون فردا بنفس ذاته تعالى حقيقة لغة ويكون حمله
عليه تعالى مواطاة حملا ذاتيا فنقول فيه اولا انه يبطل جميع ما ابطلنا به الاحتمال
الاول سوى الاعتراض الثالث وثانيا انه يبطل جميع ما اورده الاشاعرة على
القائلين بعينية الصفات من الادلة العقلية استظهارا بالاعتراض الثالث نعم
على الاحتمال الاول فانه دال على بطلان كون الحمل عرضيا وهذا لتوهمهم ان المراد بها
معناها الحقيقي فمن الادلة العقلية انه يلزم ان لا يكون لحمل تلك الصفات عليه تعالى
معنى بمنزلة قولنا الانسان بشر والذات ذات والعالم عالم والعلم علم
ومنها انه يلزم ان يكون العلم هو القدرة والقدرة هي الحيوة اي بحسب
المفهوم وكذا البواقي من غير تمايز اصلا لانها كلها نفس الذات فيتنقلها
هكذا العلم هو الذات والذات هي القدرة ومنها انه يلزم ان يحكم
العقل بكون الواجب بذاته عالما قادرا حيا سميعا بصيرا من غير افتقار الى اثبات ذلك

ويكون اطلاق المشتقات منها عليه تعالى صح

والنقلية صح

الواجب بذاته ان يكون ... صح

فالعلم هو القدرة صح

بالرهان

بالبرهان لان كنه الشيء نفسه ضروري ومنها انه يلزم ان يكون العلم مثلا
واجب الوجود لذاته قادرا بنفسه صانعا للعالم معبودا للعباد عالما قادرا سميعا بصيرا الى
غير ذلك من المحالات وليس كذلك وفاقا حتى صرح الكليني بان من زعم ان
علم الله تعالى غيره فهو كافر وقد روى في الكافي في باب المعبود عن ابي عبد الله عليه السلام انه
قال والاسم غير المسمى فمن عبد الاسم دون المعنى فقد كفر ولم يعبد شيئا ومن عبد
الاسم والمعنى فقد كفر وعبد اثنين ومن عبد المعنى دون الاسم فذاك التوحيد
وعن ابي جعفر عليه السلام ان للاسماء صفات وصف بها نفسه الحديث ولا يخفى ان
ان المراد بالمعنى الذات المصداق لحمل الصفات وبالاسماء مفهومات
الصفات الاثر ... ومنها الادلة النقلية
الظواهر الدالة على اثبات العلم والقدرة نحو قوله تعالى في سورة النساء انزله بعلمه
وقوله تعالى في سورة هود فان لم ... فاعلموا انما انزل بعلم الله وقوله تعالى في سورة البقرة
ان القوة لله جميعا وقوله تعالى في سورة الذاريات ان الله هو الرزاق ذو القوة
المتين هذه ادلة الاشاعرة وقد ذكر مضمونها شارح المقاصد وافتخر بها
وقال المتكلمون ... ارتكابهم شناعة العالم بلا علم والقادر بلا قدرة لا يرد
... بل بها ... يقولون بنفي الصفات ويقولون اثباتها من المحالات انتهى
وروى ابن بابويه الصدوق في كتاب التوحيد في باب التوحيد ونفي التشبيه عن
ابي عبد الله عليه السلام انه قال كل شيء وقع عليه اسم شيء سواه فهو

كتاب التوحيد في صح

مخلوق الاثرى اى قوله الفرقة بعد النظر نسره وقال ولله الاسماء الحسنى فادعوه
بها وقال قل ادعوا الله او ادعوا الرحمن ايا ما تدعوا فله الاسماء الحسنى فالاسماء مضافة
اليه وهو التوحيد الى نص الحديث لا يبقى تو رقته فهو مخلوق مع قوله الاثرى
مع يدل على ان صفاته تعالى مخلوقة وحقيقتها ليس الا بان يكون لها وجود فى نفسها
مستقلا منها باعتبار وجودها الرابطى وهم عندكم انها واجبة بالذات اوكما
وجب كما هو فى زيادة عليه لانا نقول الحق انه على التقدير ولا يكون لانه المخ
ولم يذهب احد من اهل السنة الى زيادة صفاته تعالى مخلوقة ثم اى صادرة
عنه تعالى بالاختيار فينبغى ان يأول الحديث بانه عليه السلام اراد ان كل شئ
اى موجود فى نفسه فى الخارج سواه فهو مخلوق اى لله تعالى خلق تقدير كما
سبحانه وتعالى مذهبا ثوله كان مظنة اعتراض بان صفاته تعالى
موجودات فى الخارج فى نفسها كما هو عند الاشاعرة القائلين بزيادة صفاته
تعالى عنه بل صادرة عنه بالايجاب فهى اشياء غير مخلوقة فقصد عليه السلم
الرد بان صفاته تعالى ليست موجودات فى الخارج فى انفسها كما توهمه الا
شاعرة الاثرى اى انها صفات الله تعالى الثبوت لها وان كانت موجودة
فى انفسها فى الخارج لكانت واجبة الوجود فى نفسها كما سنبينه فى المقام الثانى
ويستحيل حصول واجب الوجود فى محل ضعف انه ليس لها وجود فى الخارج الا
فى ليس لها وجود الا الوجود الرابطى بغيرها اى القول بان كل شئ

فهو مخلوق
التوحيد

الاول هو

فهو مخلوق الموجب بالنص ثم ان هذا هو الاول التقرير بعلها تبطل الاحتمال الثانى ايضا واما
بطلان الاحتمال الثالث وهو ان يكون فرد ما بنفسه اته تعالى ويكون اطلاق
المشتقات منها عليه تعالى مجازا او يكون حملها عليه تعالى مواطاة حملا غير صحيح فلانه
مبطل الاعتراض الاول الثالث على الاحتمال الاول وبعض الثقيل انه
خلاف مذهب الدين وخلاف مقتضى البرهان كما مر تقريره ثم لا يخفى
ان قوله الى نفره اى على لا يدل على كون الموجود مجازا الا ان الضمير فى قولها
فهو لفظ مجاز راجع الى مجموع القول فيجوز ان يكون مجازيته باعتبار
انه ليس فيه شرط كون الجملة الاسمية المركبة من المبتدأ والخبر مستعملة
معناها الحقيقى وهو كون المبتدأ شيئا موضوعا اى معلوما عند المخاطب صدقه على فرد
والخبر مجهول الصدق لان الامر فيما نحن فيه بالعكس فان صدق الخبر وهو موجود على
فرد معلوم عند المخاطب المراد والاخبار عنه بانه واجب وجوده وليس المراد
ان واجب الوجود شئ موضوع اى معلوم الصدق على فرده والخبر اى
فيه الوجود وهو معنى موجود مجهول فيخبر عنه ونقول عنه الوجود فان
المجهول الوجود بعد وضع وجوب الوجود غير ممكن وح فالوجود فى قولها فيه
الوجود ليس فى مقام فاعل موضوع بل هو مبتدأ وخبره فيه والجملة خبر اخر عن
الضمير فى انه وقولها موضوع صفة لشئ لا خبر اخر عن الضمير فى انه ولا يخفى ان ما
ذكرنا اشد انطباقا على عبارتها واما **واما** بطلان الاحتمال الرابع وهو ان

بعض افراده هو

وكان الدوانى توهم ان قوله بحث
وجود بفتح الموحدة وسكون المهملة
المثناة فوق وجود وجوبا بالاضافة فهو

يكون فرداً بالنفس ذاته تعالى ويكون اطلاق المشتقات عليها عليه تعالى مجازاً وحملها
عليه تعالى حملاً مواطاة وحملاً ذاتياً فلا يبطله الاعتراض الاول على الاحتمال الاول ويبطله
ايضاً انه خلاف ضروري الدين وخلاف مقتضى البرهان كما مر تقريره ويبطله ايضاً
جميع ما نقلنا في ابطال الاحتمال الثاني من الاشاعرة فيرد الادلة العقلية والنقلية مع الا
المنقولة في ذيلها فان قلت اذا لم يكن ذاته تعالى فرداً حقيقياً لصفات ذاتية فما وجه
ما روي عن ابي عبد الله عليه السلام انه قال لم يزل الله عز وجل ربنا والعلم ذاته
ولا معلوم الحديث قلت هو تجوز في الاسناد وللاشارة الى ان هذه الصفات
صفات ذات اي ليست مما يكون له مصداق سوى الموصوف كصفات فعله تعالى
ويهدي الى انها ضرورة انه تجوز الامر وان صفات فعله تعالى عين الفعل اي الاثر
تجوز الاسمي وان كان بين العينيتين تفاوت كما سنبينه ويمكن ان يحمل على هذا
ما نقل عن بعض الفلاسفة انه قال واجب الوجود علم كله قدرة كله واما
بطلان الاحتمال الخامس وهو ان يكون لها فرد حقيقي في الممكنات فقط
فلانه يبطله الاعتراض الثاني على الاحتمال الاول ولا ينافي في ذلك ان تتحقق
لها في الممكنات دون القديم تعالى مصداقات لا تحمل عليها مواطاة الا
تجوزاً كالصورة الذهنية على القول بها او المعلوم الى غير ذلك عند العالم
في العلم الامكاني وكالقوى والآلات في القدرة الامكانية وسنحقق
في جواب الشك الرابع والخامس ان الصفات فعله تعالى كالايجاد والاختيار

التكوين هو

فرد

فرد حقيقي لا في القديم تعالى ولا في الممكن وانما الفرق بين صفات الذات وصفات
الفعل في المصداق فانه لا مصداق في نفسه للاولى سوى الذات واما الثانية
فمصداقها لا يدخل في مصداقها. ثم انه قال شارح المواقف فان قلت
كيف يتصور كون صفة الشيء عين حقيقته مع ان كل واحد من الموصوف والصفة يشهد
بمغايرته وهل هذا الكلام مختل لا يمكن ان يصدق به كما في سائر القضايا المجزة
التي يمنع التصديق بها فلا حاجة بنا الى الاستدلال على بطلانه قلت ليس معنى ما
ذكروه ان هناك ذاتاً وصفة وهما متحدان حقيقة كما تخيلت بل معناه ان ذاته تعالى
يترتب عليه ما يترتب على ذات وصفة معاً مثلاً ذاتك ليست كافية في انكشاف
الاشياء عليك بل تحتاج في ذلك الى صفة العلم التي تقوم بك بخلاف ذاته
تعالى فانه لا يحتاج في انكشاف الاشياء وظهورها عليه الى صفة تقوم به بل المفهومات
بأسرها منكشفة عليه لاجل ذاته فذاته بهذا الاعتبار حقيقة العلم وكذا الحال في
القدرة فان ذاته تعالى مؤثرة بذاتها لا بصفة زائدة عليها كما في ذواتنا
فهي بهذا الاعتبار حقيقة القدرة وعلى هذا يكون الذات والصفات
متحدة في الحقيقة متغايرة بالاعتبار والمفهوم ومرجعه الى نفي الصفات
مع حصول نتائجها وثمراتها من الذات وحدها انتهى ويمكن ان يقال انه ان اراد
بنفي الصفات احد الاحتمالات السبعة وهي الخمسة مع الاحتمالين اللذين نقلناهما
عن الشيرازي في بيان بطلان الاحتمال الاول ففيه انا بينا بطلانها

وان اراد به مجرد نفي ان يكون للصفات وجود حقيقي في نفسه سوا كان في المكن كذلك ام
فيه مع اثرها في غير مبدا لكلام الى مقصوده اذ ليس كذلك معنى النفسي بل هو جزؤه والا لزم
ان يكون المعنى الوجود الكون الخارجي عين الزايد وهو لا يقول به كما روى الصدوق ابن بابويه في
اوايل باب التوحيد ونفي التشبيه من كتاب التوحيد عن الرضا عليه السلام انه
قال اول عبادة الله معرفته واصل معرفة الله توحيده ونظام توحيد الله تعالى نفي
الصفات عنه لشهادة ولما كان لفظ النفي مشتملا على التجوز الموهم لما نفيه
الاشاعرة من القول بالعينية كما ورد كان نفي الصفات جزءا من المراد من خارج
اللازم لباقي الاجزاء كما يشهد له ان كل من قال بزيادة صفاته تعالى ذهب الى انها
كائنة موجودة في انفسها في الخارج كالاشاعرة ومن تبعهم وسنبينه ان شاء الله في المقام الثاني
ووضع نفي الصفات عنه في بعض الروايات موضع العينية لا لان لفظ نفي الصفات
عنه العينية يشتمل على شيء ذلك التجوز لان المستبادر من لفظ عنه ان المراد نفي وجود
الرابطي لانا نقول لما كان المستبادر من الصفة الكائن موجودة في نفسه في الخارج في المقام
وذلك هو مذهب الاشعري كان المستبادر مجموع نفي الكون الوجود الرابطي للكائن
في نفسه وان اراد به نفي ان يكون للصفات مصداق غير نفس ذاته وبرجع
الى ما ذكرنا من معنى العينية فهو حق لكن يأباه عبارته لانه لا دخل فيه لحديث
ترتب الاثار ولان الاثار ترتب في ظاهر على الذات لا الصفة وانما
ظاهر جعل الانكشاف والظهور مما يترتب على العلم ومن شانه وثمراته لا بمعنى

لانه

لانه مصاحب للعلم واحد المتضايفين لا يترتب على الآخر فانه حقيقة لا يثبت الا الافعال
المحكمة المتقنة وصحة صدورها والجملة فالصواب في جواب السؤال ان معنى ما ذكره ان
هناك ذاتا واحدة هي ما صدق عليه مفهوم ان معنى الصفة الموجود في نفسه في المقام بعينه لكن ليس معنى
الاتحاد ما تخيلته وهو المتبادر من لفظ الاتحاد ومعناه حقيقة هو كون الشيء ذاته تعالى
نفس تلك المفهومات بان يحمل على ذاته حمل الشيء على نفسه في كوننا الانسان
انسان حتى يلزم ان يكون كلاما مختلا بل معنى اتحاد الصفة ما بيناه وحررناه من كون
مصداق حملها عليه ذاته فقط بدون حاجة الى انضمام امر الشيء كائن موجود في نفسه
في الخارج جزءا او خارج ونقول في المقام الثاني ان زيادة صفات ذاته تعالى
بمعنى كون افرادها الحقيقية كائنة موجودة في انفسها في الخارج قائمة بذاته تعالى كما هو راي
الاشعري فيما عدا الكون الوجود والوجوب وراي الفخر الرازي فيهما ايضا مما تواتر معنى ابطاله من
حجج المعصومين من اهل البيت عليهم السلام وهو من ضروريات مذهب الامامية رضوان
الله عليهم ومما رواه عن ائمتنا عليهم السلام ما في الكافي في كتاب التوحيد في باب جوامع
التوحيد عن ابي ابرهيم عليه السلم انه قال اول الديانة به معرفته وكمال معرفته توحيده وكمال
توحيده نفي الصفات عنه لشهادة كل صفة انها غير الموصوف وشهادة الموصوف انه
غير الصفة وشهادتهما جميعا بالتثنية الممتنع منه الازل فمن وصف الله فقد حده ومن حده
فقد عده ومن عده فقد ابطل ازله بانه ان الديانة بكسر المهملة والمثناة تحت او الو
الايمان والمراد بمعرفته الاعتراف بربوبيته المعلومة للاطفال ايضا كما في قوله تعالى في سورة

٣٨

تكونه م

كالوجوب م

الخاتمة ه

الاعراف واذ اخذ ربك من بني آدم من ظهورهم ذريتهم واشهدهم على انفسهم الست
بربكم قالوا بلى شهدنا والمراد بربوبيته ما سبق دون كونه لا موجود بغيره والقول كن اي بلا
آلة ولا حركة ولا تعب وكمال العقل كونه بحيث يقبله الله تعالى بان يكون [illegible]
ولا يكون محض الظاهر والمراد بتوحيده نفي الشريك عنه في الربوبية ووجوب اثباتها كوجوب
الموجود بالذات والمراد بالصفات هنا الامور الموجودة الكائنة في انفسها في الخارج القائمة
بغيرها وقوله وشهادة الموصوف انه غير الصفة كالتكرار لسابقه للمبالغة في ابطال
مذهب المخالفين فيه وقوله بجميعها معتبر للنسبة في شهادتها مثل لله درّه فارسا
او حال للمضاف اليه لانه فاعل معنى والمراد بالجميع ضد المتفرق وهو ما لم يتعلق
بعضه ببعض بعروض ونحوه ويستوي فيه الافراد والتثنية والجمع وانما ذكره
اشعارا بان هذا الحكم معلوم بدون حاجة الى ملاحظة برهان التوحيد ايضا
لاستحالة ان يكون العارض واجبا الموجود بالذات والتثنية بالفتح بالمثلثة
والنون والياء [struck] بعيد باب التفعيل بمعنى جعل شيء ثانيا
للمكان اي الحكم بشيء متأخر عن شيء كالحكم بكون العارض للمعروض وضميره منه
للتثنية والازل بفتح الهمزة وفتح الزاي المعجمة وتخفيف اللام القدم الزماني والحكم
بامتناع الازل من التثنية بدون ذكر برهان عليه مبني على ضرورية هذا
الحكم فان العقل لو خلي عن تشكيكات الفلاسفة الزنادقة والدهرية يحكم ضرورة
بان الموجود لا يتعلق بالقديم الزماني ويغيب عليه ان اعم القضايا الفعلية المطلقة

العام

٥٦

اه م

او بكونه انه م

او حصل الشيء منها في المقدار م

العامة بكل ممكن حادث زماني وكان هذا معنى قولهم العالم حادث لانه
متغير وكل متغير حادث فان التغير مطاوع التغيير وهو التبديل او التحويل من العدم
بعضهم الى الوجود والكون وما لهما واحد وقد يكون بمعنى التبديل ولا يناسب هنا لانا
لا نعلم ان كل ممكن متبدل قال في القاموس وغيره حيله عن ماكان و
حوّله وبدّله والفاء في قوله فمن للتفريع على شهادتها بما ذكر وقوله وصف مع
باب التفعيل والتوصيف بجعله الوصف لمن الوصف اي الصفة كائنة موجودة في
نفسها في الخارج والحد بالحاء المهملة وتشديد الدال المهملة الدفع والمنع من
صفة الكمال [illegible] وقت والعد بالعين المهملة وتشديد الدال المهملة الاحصاء في
في جملة [illegible] انه وهي هنا الاشياء التي تقترن دفعة كالمخلوقات الخالية
من العلم والقدرة ونحوهما الى ان يشاء خالقها والعلم بفتح كون نحو الجاد
فاعلا بعلم نفسه وقدرته ونحوهما ولا واجبا الموجود بالذات واول
الفاعلين ضروري فانه تعالى واحد لا بتأويل عدد ومن ذلك ما في اول
نهج البلاغة عن امير المؤمنين عليه السلام انه قال الحمد لله الى قوله الذي
ليس لصفته حد محدود ولا نعت موجود ولا وقت معدود ولا اجل
ممدود بانه ان المراد بالصفة هنا اعم من الموجود الكائن في نفسه في الخارج وحد
مضاف الى محدود وكذا نظائره الثلثة والمراد بالحد هنا منع الشيء عن ان
يتجاوز عما هو فيه من زمان او مكان او مقدار او نحوها وهو قد يطلق

٢٨

اى المحدود ونحوه

الى الحاد وقد يضاف الى المحدود والمقصود هنا نفى الثانى لان الاول
لاينافى الازلية والابدية والنعت الصفة المنفصلة اما بالوجود او بالكائن والايجاد
بالمعطل والمنتقل والمقصود هنا نفى الثانى لان الثانى لاينافى الازلية
والابدية ونعت الموجود ما يختص بالموجود فى نفسه فى الخارج كالمقدار
وكالاين والوضع والمقدار ونحو ذلك مما لا يوصف به الامور الاعتبارية
كالموجود المحدود والوقت هو الظرف المعروف باعتبار انه ظرف
لغير الازلى سواء كان محدودا او دفعيا كالوصول والافتراق ونحوهما
وقد يطلق على ما هو اعم من ذلك وليس المقصود نفيه لانه لا ينافى الازلية والا
الابدية والمعدود ما يعد مع انه كما مر فى شرح الحديث السابق و
الاجل هو الظرف المعروف باعتبار انه ظرف للمحدود والغير الابدى
وقد يطلق على ما هو اعم من ذلك وليس المقصود نفيه لانه لا ينافى الازلية
والابدية ومقصوده ان صفته لانه ليست كائنة متجددة فى نفسها فى الخارج والا
لتعلق بها الايجاد التكوين فبطل ازلها وابدها ولكان لها حد المحدودات ونعت بعض
الموجودات ووقت بعض المعدودات واجل المعدودات المدركات لنا اذ يفنى كل ما سوى
الله ويبقى الله وحده كما كان قبل ابتداء الدنيا ثم يعيد الاشياء ومن
الادلة النقلية على ابطال زيادة صفات فقوله تعالى فى سورة
الانعام خالق كل شىء وقوله تعالى فى سورة النمل صنع الله الذى اتقن كل شىء

اذ المراد بالموجود هنا المدرك لنا شخصا كما
الحسن وهذا البيان من قبيل الحكمة اذ المراد
ونعت كل موجود بهذا المعنى ما يختص به من مكانه
اينه ووضعه ونحوهما وهذا مبنى على ان كل
ممكن مكانى فلا مجرد سوى الله تعالى كما فى الكافى
فى كتاب التوحيد فى باب حدوث العالم و
اثبات المحدث من قول ابى عبد الله عليه السلام
ونحن اذا اخرجت جواهر الاشياء فى ادراكه انفيا
انه ربنا يحلله فى شى من الاشياء ام

محدود ونعت بعض ام

كما ستذكره فى جواب الاعتراض الاول فبطل لاتناهى عدد الحوادث المتعاقبة
فى جانب الماضى ايضا كما ستبينه ايضا فى ذيل الجواب عن الاشكال الرابع فقط
بطل ازل الذات على التقدير الاول ايضا ومن الادلة العقلية على ابطال
زيادة صفات ذاته تعالى انه لو كانت زائدة لكانت محتاجة الى مؤثر لو
جب المعتقد الى الواجب والممكن بالموجود فى نفسه او عم بحيث يشمل الوجود
الرابطى ايضا وليس المؤثر فيها غيره تعالى قطعا فتاثيره فيها اما بالايجاب او على
سبيل الخلق والتدبير اى بالاختيار والثانى محال لاستلزامه الدور او التسلسل
والاول يستلزم عدم عموم قدرته تعالى البتة الى كل ممكن فى نفسه وعموم قدرته
مع انه من اعظم الاصول الاسلامية يستلزم امتناع التعدد المستقل عقلا
ايضا علمنا انه تعالى وايضا نعلم بديهة ان غيره تعالى لا يمكن ان يكون بالا ادوات وسائط
نفعه تعالى لا فعلا بالايجاب بالاختيار ولا جعل وجوده ايضا من الصفات الزائدة كما ذهب اليه
الفخر الرازى فى الاربعين فالحلف فيه اظهر وايضا لم يجوز العقل صدور الافعال
المحكمة المتقنة من شى بدون علم وقدرة بل يقتضى الذات فقط فكيف يجوز صدور
نشئا ما وهو العلم بجميع الاشياء والقدرة عليها من شى يقتضى الذات فقط
ومن الادلة النقلية على ابطال زيادة صفاته تعالى قوله تعالى فى سورة
الانعام خالق كل شى وقوله تعالى فى سورة النمل صنع الله الذى اتقن كل شى فان
الخلق هو الصنع اى التدبير ولا يمكن ذلك فى فعل الموجب كما ان الاتقان فى

الشريرة صفاته تعالى صادرة وعنه بالايجاب على القول بالزيادة بعيد **ونقول فيه**

المقام الثالث انه اذا ابطل الزيادة والعينية بالمعاني المشهورة لم يبق الا

العينية بالمعنى الذي ذكرناه فانه لولاه لكان للصفات مصداق سوى الذات وليس

نفس الصفات لما مر ولا ارائها بجهة سوائها للاشتراك في المفسدة ولا

فان قلت يرد على ما ذكرتم في معنى عينية صفاته تعالى ان القول بكون العينية

مجازا قول بكون صفات ذاته زائدة على ذاته حقيقة ولذا انسب قول الاشعري

ان صفاته تعالى لا عينه ولا غيره الى الجمع فيبطل ما ذكرتم بالجميع ما يبطل به زيادة صفات

ذاته تعالى على ذاته قلت الاول انما يبطل الزيادة التي هي بالمعنى الذي

ذكرناه مما انه معنى مجازي لنفي العينية وانما كان قول الاشعري بجهة القول

بان صفاته تعالى في انفسها في الخارج فان كل موجود في الخارج في نفسه اما

عين موجود فيرا وغيره والغير يطلق غالبا على الموجود في نفسه في الخارج ودعوى

تخصيص لفظ الغير بالذات لغة واصطلاحا لا يفيده لانه لا يندفع به الامكان

في نفسه الاحتياج الى فاعل يوثر فيه ونحو ذلك من مفاسده عدم عينية

صفاته تعالى واما مع القول بنفي صفاته تعالى في انفسها اي انه ليس لها الا الوجود

الرابط وانه ليس لها فرد حقيقي موجود في نفسه في الخارج فلا محذور في

لا يطلق لفظ الغير عليها فانه يحمل الموجود الرابطي فقط انتهى وعليه يحمل ما مراد به

في الكافي في باب المعبود عن ابي عبد الله عليه السلام انه قال ...

او في الذهن

يجعل النزاع في اللفظ وجه

في الكلام م

في الخارج الا باعتبار وجوده في نفسه في الذهن م

ولكن هذا معنى يدل عليه هذه الاسماء وكلها غيره مع قوله عليه السلام ان الاسما

صفات وصف بها نفسه تعالى الحديث وبعد وضوح المراد ولا مشاحة في التعبير

فيمكن ان يقال ان صفات ذاته تعالى غيره بهذا المعنى وان يقال انها عينه

بالمعنى السابق كما مر **فان قلت** القول بان بعض صفاته تعالى مشترك

معنوي بينه وبين الممكن مع انه ليس لصفاته تعالى فرد حقيقي حتى يكون صفة له

الاختلاف قول بان وصفه تعالى وصف الممكن في الحقيقة حقيقة وهو قول بالتشبيه وقد

تظافرت الروايات عن اهل البيت عليهم السلام بنفي التشبيه قلت لفظ الصفة يطلق

في الغالب على الهيئة الموجودة في نفسها في الخارج فان اريد ههنا هذا المعنى

فلا نسلم انه قول باتحاد صفاته وصفات الممكن في الحقيقة وان اريد به اعم منه

فلا نسلم انه قول بالتشبيه وانما يكون كذلك لو لم يكن اختلاف في المصداق

والمراد ان صفات ذاته تعالى لا مصداق لها سوى ذاته ولهذا انتفى

عنه تعالى كل ما من شانه ان تنفى به في الخبر واما صفات الممكن فليست كذلك

والحاصل ان الاشتراك في مجرد مفهوم الصفة نحو مفهوم العلم ومفهوم

القدرة كالاشتراك في مطلق الشيء مع الاختلاف في المصداق اختلاف

في المعنى المراد بالمعنى هنا المصداق لكل الموجود في الخارج ...

ويمكن ان يكون ... في كتاب التوحيد في باب الحديث ...

ونفي التشبيه عن ... ابن زيد الطرجاني عن ابي الحسن عليه السلام في حديث طويل

حيث قال الشيخ قدس سره الله واحد والانسان واحد النفس قد ثبت
الوحدانية قال المحقق نبهك الله انما التشريك في المعاني فاما في الاسماء
فهي ابدية وهي دالة على المسمى بحيث العلم عند الله وحده واعلم انه
معلوم ضرورة من مذهب الامامية رضوان الله تعالى عليهم بل من دين نبينا
صلى الله عليه وآله ومن كل دين ان العلم بكل شيء تفصيلا حاصل له تعالى ازلا
ابدا وان علمه تعالى بالشيء قبل كونه كعلمه تعالى بعد كونه وهو من معتقدات الثلث
الثالث في وثبت بذلك ان علمه تعالى بكل حادث تفصيلا عين ذاته فتوجه ههنا
اعتراضات منها التنبيه عليها وعلى جوابها [illegible] الاعتراض الاول
وهو انه لو كان علمه تعالى تفصيلا بكل حادث حاصلا له ازلا قبل تحقق المعلومات
الحوادث والحوادث غير متناهية في جانب الابد كحركات اهل الجنة والنار
لزم ان يكون معلوماته في الازل تفصيلا غير متناهية والعلم بما لا يتناهى تفصيلا
محال لان كل معلوم تفصيلا متميز عن غيره وكل متميز عن غيره له مجموع
بحيث لا يشذ عنه متميز وهذا المجموع متناه اما اولا فلان المتميز هو الذي
ينفصل عن غيره بحد وطرف ومجموع ما كان متميز لانه معلوم وغير المتناهي
لا طرف له واما ثانيا فلان لهذا المجموع نسبة الى جزئه وكل نسبة
خارجة عن هذا المجموع وهو ايضا لانه من المعلومات والمتميزات
والمفروض انه لا يشذ عن هذا المجموع متميز اصلا واما ثالثا فلان المتميز

ع قال

مع الاشكال ان يكون العلم [illegible]

تفصيلية

لا يعقل بدون التقرر والثبوت والشيئية وهي مساوقة للوجود للكون
فان العقل قاض بان المعدوم الخارجي لا تقرر له في الخارج ضرورة قال المحقق الطوسي
قدس سره في التجريد في بحث الوجود وثبوت الشيئية فلا تحقق بدونه
والمنازع مكابر مقتضى عقله انتهى والمنازع فيها المقرر ومعلوم جريان
برهان التطبيق وغيره فيه واما رابعا فلان برهان التطبيق [illegible]
مثلا كما يبطل الموجودات الغير المتناهية يبطل المتقررات والاشياء
الثابتات الغير المتناهية سواء كان التقرر والثبوت والشيئية مساوقة
للوجود للكون في الاعيان ام اعم منه وقد ورد في القرآن والاحاديث
ما يدل على عدم ثبوت الغائبات فمن سورة الانسان هل اتى على الانسان
حين من الدهر لم يكن شيئا مذكورا ومن سورة مريم وقد خلقتك من قبل ولم تك شيئا
فيها او لا يذكر الانسان انا خلقناه من قبل ولم يك شيئا وعن امير
المؤمنين عليه السلام انه قال لم يخلق الاشياء من اصول ازلية ولا اوائل ابدية
وانه قال كل صانع شيء فمن شيء صنع والله لا من شيء صنع ما خلق و
عن ابي جعفر عليه السلام انه سئل فقال سائل فالشيء خلقه من شيء او من لا شيء
فقال خلق الشيء لا من شيء كان قبله ولو خلق الشيء من شيء اذا لم يكن
له انقطاع ابدا ولم يزل الله اذا ومعه شيء ولكن كان الله ولا شيء
معه وامثال ذلك كثيرة وهذا اشكال صعب عويص قد تحير في

جواب قول العلماء ولذا ذهب بعض الى ان علمه تعالى الكامل الازلي
اجمالي وهو نفس ذاته تعالى وعلمه التفصيلي حادث بشيا فشيا بحسب حدوث المعلومات
وهو نفس المعلومات الحوادث وقد بين ذلك بان انضمام العلم التفصيلي
ليس بكمال حتى ينقص بدونه على ان المعلوم في العلم الاجمالي والتفصيلي واحد
بالذات ولا تفاوت فيه الا باعتبار الالتفات الى كل واحد من
الاجزاء في التفصيلي دون الاجمالي والالتفات ليس علما بل كيفية للعلم
فانتفاؤه ليس جهلا حتى يكون نقصا والجواب منع قول المعترض كل
متميز عن غيره له مجموع بحيث لا يشذ عنه متميز منه وانما يصح ذلك
اذا اتصف المتميز بالوجود او لم يعتبر المجموع بعينه بحيث لا يشذ عنه متميز
وذلك لان مفهوم المجموع ليس له فرد حقيقي الا في صورة كون الاجزاء موجودة كائنة
او متناهية ولما كان الوجه الثالث من الوجوه الاربعة لاثبات
تناهي المجموع يصلح على تقدير تمامه لان يكون دليلا على اثبات
تلك المقدمة الممنوعة ايضا وجب ان نتكلم عليه فنقول لا نسلم ان
التقرر والثبوت والشيئية مساوق للوجود والكون في الاعيان
ولا نسلم ان العقل قاض بان المعدوم الفاني لا تقرر له في الخارج فان التقرر
عرض من تقرر الماهية في حد ذاتها بحيث لا يكون ذلك التقرر باعتبار
نوع سعى تا...يد المقرر في شي ولا نازعه عن شي وتقرر بحيث

يصح نوع ذلك التقرر ان توثر في شي ويترتب عليها اثر كالاحراق للنار
والترطيب للماء عند الطبيعيين فالاول يسمى ثبوتا وشيئية ويقابله انتفاء
والثاني يسمى وجودا وكونا ويقابله عدما وقد يطلق العدم الفاني على النفي
ايضا وكذا الشيئية قد تطلق على الوجود الكون ايضا ويجوز اجتماع الثبوت مع
كل واحد من الوجود والعدم الكون والفاني المقابل له فان اراد بقوله المعدوم الفاني لا
تقرر له المعنى الاول فهو ممنوع ودعوى البداهة مكابرة وان اراد
المعنى الثاني فهو مسلم وانما النزاع في المعنى الاول للتقرر ولو ثبت
ان المعنيين مع تغايرهما متساويان لا ينفك احدهما عن الآخر
لظهر بطلان ما ذكرنا لكنه لم يثبت كما حققه السيد الجرجاني في حاشية الشرح
القديم للتجريد والضرب الاول من التقرر على ضربين الاول تقرر افراد
تقتضيه للكون الوجود نفسه في الذهن عند شيئيته وهو يجري في كل ما يمكن تعلق
العلم به سواء كان ذاتا او صفة وسواء كان ممكن الكون الوجود في نفسه
الخارج كزيد او ممتنع الكون الوجود في نفسه في الخارج كمفهوم شريك الواجب
وزوجية الاربعة واتصاف الاربعة بالزوجية وزوجية الخمسة واتصاف
الخمسة بالزوجية ونحو ذلك ولا يجري فيما يمتنع المعلومية كنفسه
شريك الواجب واللاثابت واللاشي واللامعلوم والامكان والعلم
وزيد ونحو ذلك مما ليس له فرد حقيقي اصلا سواء لم يمكن ان يكون له فرد

الاستقاره

بالذات الاخبار عنه م

لايمكن بالذات ان يكون م

مع

كالمذكورات او امكن ولم يكن كالمركبات الخيالية كجبل من زيبق وجبل من
ياقوت **الثاني** تقرر نسبي نظير الكون الرابطي في الذهن مشتبه
وهو يجري في محمول جميع القضايا الحقة الموجبة الدائمة بالدوام الازلي
التي لا بد في تحققها مع تأثير المؤثر ولا مع انتفائه ومعنى الدوام الازلي
ان يكون المحمول ثابتا للموضوع او مسلوبا عنه ازلا وابدا او الازل
دوام الكون في الماضي والابد دوام الكون في المستقبل سواء كانت
تلك القضايا ضرورية ايضا بالضرورة الازلية وهي الى صلة ازلا
ابدا كقولنا الله تعالى عالم بالضرورة الازلية او لم تكن نحو قولنا
زيد بحيث هو [illegible] او ابيض في الوقت الفلاني فان الكون [illegible]
او البياض ان لم يكن [illegible] لزيد فانه مختص بالوقت الفلاني ودائر مع تأثير
المؤثر او اسقاطه لكن كون زيد كائنا او فانيا او ابيض في الوقت الفلاني او حيثية علي
اختلاف الرابع نحو زيد حسن الغلام حاصل لزيد دائما بالدوام الازلي
بهذا المعنى كون صدق المطلقة والدائمة ولا يجري هذا التقرر في الذوات كزيد
ولا في المحمولات المتغيرة فالقضية المشتملة عليها خارجية لان
العوارض الذهنية قسم من اللازم عنه ثبوت الكون الذهني مع
لعله لو تهم تقدم [illegible]
الدوام عن الضرورة وهذه النظيرة [illegible] في المحمولات المحضة بحال

الكون او الفناء مر

الهم الف

المعدوم في الخارج كالعنقاء وقد اختلف المعتزلة في ان المعدوم هل يكون ثابتا
متصفا [illegible] الا ابا عبد الله البصري [illegible] لان المعدوم يجب ان يكون في
الخارج [illegible] والعالمية ونحوها وسمتها المعتزلة احوالا اي وسائط
بين الموجود والمعدوم وذلك لتقسيم الموجود والمعدوم بالذوات [illegible]
ولا في المعدومات الغير المحمولة على موضوع اصلا سواء كان المحل ممكنا في نفسه كالمركبات
الخيالية [illegible] او ممتنعا كشريك الباري والمنفي المحض
نحو ذلك كما ورد [illegible] ما نقل عن المعتزلة اتفاقهم على ثبوت المعدومات في الخارج
من عدم ثبوت الممتنعات [illegible] المركبات الخيالية ولا الاحوال ولا المعدوم
[illegible] ذكرنا ان الممكن والا [illegible] **واعلم** ان الفلاسفة [illegible]
بان التقرر [illegible] الا ان الضرب الاول [illegible] لا يصح [illegible] التأثير
والى هذا [illegible] الا في قوة [illegible] ذهنيا ام لا [illegible] ناقضوا انفسهم حيث
قالوا ان العلة الغائية باعتبار كونها الذهني علة فاعلية لفاعلية الفاعل
ولا شك في ان تأثير العلم بالغاية في الفاعلية كتأثير العلم بالعدو في [illegible]
الوجل [illegible] حركة الروح والدم ونحو ذلك فقد صح الضرب الاول فيه التأثير
في الكون الخارجي عنهم والى ان [illegible] ابطال التسلسل [illegible]
شاهد في الضرب الاول ايضا [illegible] ويرد عليهم اشكالات كثيرة لا مخلص
لهم عنها كما سنذكره **ويمكن ان يدفع الثالث** من الوجوه الا

الكائن والفاني

او [illegible] في الخارج

الوجوه

زائدا على ما نفهم مما سبق بوجوه فان الادلة على ثبوت الفعليات
كثيرة ولنذكر بعضا منها **الاول** انه لولاه لم يتحصل معنى نفس الامر ومعنى
كون القضايا الصادقة مطابقة لنفس الامر دائما وذلك لان صدق الخبر
ح اما بمطابقته لما في العقل الفعال على ما ذهب اليه الزهاد والفلاسفة حيث
قالوا انه يحصل صور جميع الكائنات واحكام جميع الموجودات والمعدومات
بأسرها مرتسمة فيه ازلا وابدا وقد نص ابن سينا في المقالة الاولى
من الهيات الشفاء على انه لا يجوز تعري ماهيات الممكنات عن الوجودين
معا الخارجي والذهني • واما مطابقته باعتبار خصوصية المدرك لنفسه
باعتبار انه مقتضى الضرورة او البداهة على ما نقله الشارح الجديد
للتجريد عن بعض المحققين واما مطابقته للموضوع الحاصل في الخارج او في الذهن
باعتبار انه يصلح لانتزاع المحمول عنه او للحمل من حيث انه يصح اشتقاقه من الموضوع
في احدهما على ما اختاره الدواني وكل من الثلاثة باطل **اما بطلان**
الاول فلان قولهم بتحقق العقل الفعال مناف لضروري من الاسلام
غلت ايديهم ولعنوا بما قالوا ولان علم احد غير الله تعالى بكل شئ حتى
الغيب مناف ايضا لضروري دين الاسلام ولان علمه تعالى ليس من
صفات ذاته التي لان وجود العقل وارتسام الاشياء فيه انما هو
المصداق ح ولانا نعلم بديهة ضرورة ان العلم مطلقا نحو حكاية للمعلوم اى

ولان قدم العالم زمانا مناف ايضا لضروري دين الاسلام م

نفس

نفس الامر ح مطابقة علم القديم تعالى لنفس الامر لا معنى له اذ لا معنى لكون العلم الاعلى
على الاجل مطابقة للعلم الادنى وكذا لا معنى ح لمطابقة علم العقول اذ لا يمكن ان يكون
شئ حكاية لنفسه **واما بطلان الثاني** فلانه غير جار في علم القديم تعالى وهو ظاهر ولا
في الحكم لانه لا يمكن ان يكون الشئ حكاية لنفسه كما مر لا يقال يجوز ان يكون الشئ
باعتبار آخر لانا نقول انما يصح ذلك اذا كان الاعتبار الآخر داخلا في
المحكي ولكن نعلم بديهة ضرورية ان قولنا زيد قائم حكاية عن وقوع القيام فقط
لا عن كونه ضروريا او بديهيا ايضا واذا اريد الحكاية عن احدهما صارت قضية
اخرى وايضا نحن نعلم بديهة ضرورة ان الخبر لا بد له من خارج يطابقه او لا يطابقه باعتبار
انه ضروري او بديهي ايضا اذ لا تقابل بين كونه خبرا وبين كونه ضروريا او
بديهيا وايضا نحن نعلم بديهة ضرورية ان قولنا زيد قائم ليس حكاية عن
ذهن عالم بل جميع علوم جميع الاذهان بجميع الاعتبارات متساوية النسبة
في كونه حكاية لامر آخر **واما بطلان الثالث** فلان الحكم على المعدوم
في الخارج صحيح بديهة ضرورة واتفاقا وليس ثبوت المحمول للموضوع في جميعه في
الذهن فان المثبتين للوجود الذهني اتفقوا على ان العوارض الذهنية اما
لوازم ماهية او معقولات ثانية وان المعقولات الثانية لوازم ذهنية
لمعروضاتها فيلزم ان يكون جميع الاحكام على الفانيات قضايا ضرورية
وليس كذلك لما مر من ان نحو قولنا زيد كاتب هو موجود في الوقت الفلاني

باعتبار حكايته لنفسه م

بالدوام الازلي بدون ضرورة تم وايضا يستحيل ان يكون علم الله تعالى

باحكام الحوادث الخارجية علما لكونه مطابقا لما في الاذهان فاذا ليس الغاية في اصطلاحهم

ح علمه تعالى صفة من صفات ذاته التي هي عين ذاته لان الذهن داخل في المصداق

ح وكذا الكلام في علمه باحوال الموجودات الخارجية الكائنات في الخارج وايضا يستلزم

علمه تعالى بالقضايا الدائمة بالدوام الازلي ح قدم العالم زمانا وهو خلاف

ضروري دين الاسلام **الثاني** انه لولاه لم يوجد بعد الصدور ممكن اصلا عن

فاعل سواء كان الفاعل موجبا او مختارا لان صحة المعلول الاول عن

فاعله في وقت او مرتبة دون ممكن آخر كالمعلول الثاني في ذلك

الوقت او المرتبة بدل الاول لا يتصور الا بان يمتاز قبل الصدور ولو في

المرتبة بهذا عن ذاك **الثالث** انه لولاه لم يتصور عموم قدرته

تعالى وخصوص قدرة العبد لان كلا منهما فرع الامتياز في المقدورات

قبل صدورها ولا يتصور الامتياز الا في الاذهان لما ذكرنا في الدليل الاول

هو في الخارج وهذا على عكس ما تصورته الاشاعرة في عموم قدرته تعالى

الرابع انا نعلم قطعا ان الله تعالى كان موجودا وان اجتماع النقيضين

محال وشريك الباري ممتنع والواحد نصف الاثنين وثلث الثلاثة

ويكون الى غير النهاية وان لم يوجد ذهن ولا قوة مدركة معا فاذا نعلم هو تحقيق

الشيء قبل الذهن ان كان موجود الباري تعالى في الازل ولم يتحقق به وجود شي من تحقيق

العقول التي تزعمها الفلاسفة مبادي عالية او غيرها لكانت هذه القضايا

حقة في الازل كما هي حقة الآن ولكانت معلومة له تعالى ولم يكن تحققها الا

في تحقق الحكاية وصحتها اشتمالها لا في نفس المحكي ولا يمكن الحكم بان هذه بديهية الوهم

مجرد انه يبطل كون الزمان مقدار حركة الفلك لانه باطل ولا يتوهم

من قبيل ان يكون الحكم بمعاشرة ما الية ها جوهر المجرد باطل لان كل واحد من

العقلاء يخبر عنه بالغير بانا مع اعتراف لم يتصور الجوهر المجرد اصلا بل مع انه ينكره

كما هو راي المتكلمين وذلك لان العلم بالشيء طه العاقل ان لم يتحقق

حكم مجردا او ممكن مجرد عن البدن اصلا كان الحكم بالغير عنه بانه موجود متحققا

غير حاصل هنا لاجل ضرورية بديهية والاجمل البته فان علم النفس تجرد النفس

ما هو مذهب الحكماء المتكلمين ويحفظ من روايات بعض وغير ذلك

في عمل من حيث التوجه يصدق معه الله تعالى كانت هذه

الشرطية معلومة نظرا ولا حاجة الى الاستدلال بها على بطلان التجرد

الخامس انه لولاه لم يكن القديم تعالى عالما في الازل بشيء اصلا لا مفردا

ولا قضية سواء كان علما اجماليا او تفصيليا لان تعلق العلم بلا شيء

محض محال ضرورة بديهية والعالم حادث وهذا انما يتمشى لو كان مقصود المعترض

في الوجه الثالث نفي علمه تعالى بكل شيء لا نفي علمه مطلقا ايضا في الازل

السادس انه لولاه لم يكن القديم تعالى مختارا لشيء من معنيه المنقول عن

المتكلمين والمنقول عن الفلاسفة ايضا ان علمه تعالى معبوده الاول المتقدم
عليه بالذات او بالزمان محال تعلقه بالاشي سواء كان العالم قديما او حادثا
وكون ذات العلم متقدما عليه بالذات وتعلقه به مؤخرا عنه سفسطة فان العلم الذي
لم يتعلق بشي بعد ولو في المرتبة جهل به فلا ينفع في الاختيار وفي ظرافة كم
از قيل لرجل هل في دارك شئ قال نعم ولكن لم تحضر بعد **السابع**
ان المحمول في القضية القائلة زيد موجود في الخارج عرض مفارق للموضوع فهي
حكاية عن نسبة حقيقية والمراد بالنسبة الحقيقية ان تكون موضوعها ممتازا
من محمولها قبل ثبوت المحمول له ولو في المرتبة وهذه القضية ليست
ذهنية لانه يلزم ان يكون زيد موجودا في الخارج ازلا وابدا لان العوارض
الذهنية اما معقولات ثانية او لوازم ماهية وعلى التقديرين يستحيل
ان تكون عوارض مفارقة وايضا نعلم ان حكايتنا في قولنا زيد موجود
في الخارج ليس عن حال الذهن والكلام في المحكي لا الحكاية فهي خارجية و
ثبوت الشي للشي حقيقة في ظرف فرع ثبوت المثبت له فيه ولا نعني بالثبوت
الا التميز او ما يساوقه كالتقرر فيلزم ان يكون زيد ثابتا في الخارج له
وهو المطلوب ولا يرد النقض بقولنا زيد الافغاني معدوم ممتاز او متقرر او ثابت
في الخارج وكذا قولنا الله تعالى كائن او عالم او قادر او نحو ذلك فان
نسبة هذه المحمولات الى موضوعاتها ليست حقيقية فانها كنسبة الذاتية

تعلق بها ناشئ عليه كما مر

قبل ثبوت الوجود الخارجي له (الكون)

الذاتية

الذاتيات الى شئ عدم تميز الموضوع عما عداه ودون ثبوت المحمول
هذه المحمولات ذاتيات والذاتي للموضوعات فانه ليس محض تصور الموضوع
مشتملا على تصور هذه المحمولات ولا نفسه ولعل هذا معنى كون المحمول ملحوظا
بالموضوع **والحق** ان قولنا زيد الافغاني في الخارج ثابت الى رجع
ايضا قضية خارجية والفرق بينها وبين الاولى ان الاولى مشتملة على نسبة حقيقية
بالمعنى السابق بخلاف الثانية **وقد يتوهم** ان ما يدل على ثبوت
الغائبات انه لولاه لم يمكن الحكم بان جميع ما يمكن ان يخرج كل واحد
منه من القوة الى الفعل من اقسام الجسم المفرد المتصل الواحد او من مراتب
العدد او من الحوادث المتعاقبة في جانب الابد غير متناه بالفعل ومعلوم
ان هذا الحكم صحيح والقول بانه لا يمكن ان يتصور هذا المفهوم حتى يمكن ان
يحكم بانه متناه او غير متناه سفسطة **وجوابه** يظهر مما ذكرنا في جواب الوجوه
الاربعة جملة فانا لا نسلم ان مفهوم جميع ما يمكن ان يخرج كل جزء من القوة
الى الفعل من اقسام الجسم المفرد مثلا فرد حقيقي **ويمكن ان يدفع الوجه
الرابع** بسند آخر غير ما يفهم مما سبق بان نقول احدى مقدمات برهان
التطبيق مثلا دعوى الضرورة في ان كل جملتين اما متساويتان او متفاوتتان
بالزيادة والنقصان وهذه المقدمة ان لم تخص المجتمعتين منها بالكل
او بالمتناهيتين يتوجه المنع عليها والا لم ينفع فيما نحن فيه ولعل

على احد هذين السندين يصح وقولهم يجوز التسلسل في الامور الاعتبارية
ان حصل معناه حين التحصيل وعرفت الفرق بين الحكاية والمحكي وكذا قولهم
يجوز التسلسل في الاضافات لكون الواحد نصف الاثنين وثلث الثلثة وربع
الاربعة الى غير ذلك مما لا ينتهي نعم يبطل الجملة الكائنة الموجودة الغير المتناهية
مطلقا وخلافا للفلاسفة في جريان برهان التطبيق في الحوادث المتعاقبة
الغير المتناهية في جانب المبدا انما هو لتعذر كون تحقق كل واحد منها
مرتبا كذلك فرادا وتحقق المجموع في الجملة كما ان تحقق كل من الحوادث المتعاقبة
في جانب الابد الى غير النهاية كل في وقته ليس فرادا وتحقق المجموع
في الجملة بالاتفاق وانت تعرف ان الفرق بين الصورتين ظاهر وسيجيء
في ذيل الجواب عن الشك الرابع ولا يخفى انه لا حاجة للبرهان الى
اعتبار التطبيق مفصلا الا للتوضيح فانه لا يتصور عدد الا ويطلق كذلك
لان كل جملة متحققة لها عدد ينقص وكل عدد مبدؤه الواحد الاول وذلك
لان المركب من الاول الى العاشر فقط مثلا او من الثاني الى الثالث
فقط مثلا ليسا عددين من حيث ذلك التركيب فقط بل باعتبار ان
كلا منهما اثنان احدهما الاول والآخر الثاني في نقصان عدد الجملة
التي هي لازم للجملة الاخرى في المبدا او الوسط غير متصور فيجري في غير
المترتب ايضا لزوم الانطباق التفصيلي في عدد ما ايضا لا محالة ثم

اوالواحد ... الاول ... الآخر ... وان لم يكن ... عدد ... ان

لو ابطل

لو ابطل برهان التطبيق مثلا اثبات الغير المتناهية لما بطل الحوادث
الغير المتناهية بمعنى لا تقف في جانب الابد ايضا لانه يمكن ان نتصور كل واحد
منها مجملا في مرتبته بحيث لا يشذ منها واحد ونحكم مجملا على كل واحد منها بحكم
يخصه ولا يتجاوزه الى غيره وكل متصور كذلك او جمل بحيث لا يشذ منها واحد
كما ذكرتم وكل جملة لها عدد وسواء كانت متصورة مفصلا او مجملة وسواء كانت
متناهية او غير متناهية فان الفرق بين العلم الاجمالي والتفصيلي ليس
باعتبار المعلوم بان يحصل العلم ببعض الاجزاء دون بعض ولا يحصل
العلم بشيء من الاجزاء في الاجمالي دون التفصيلي ولا باعتبار ان الاجزاء
غير ممتازة في الاجمالي دون التفصيلي والا لم يكن العلم الاجمالي بشيء علما
اصلا لان العلم مطلقا ليس الا امرا مساوقا للتميز خاص يتميز فيها يتميز
... ونحوه عنه كحصول صورة الشيء في الذهن كما هو عند القائلين بالوجود
الذهني لوجب القول بتعدد الصور حسب تعدد الاجزاء في الاجمالي ايضا
اذ معلوم ان الصورة الواحدة العلمية لا تنطبق على امور مختلفة فيكون كل
واحد منها معلوما بها وايضا اذا سئل العالم بصلوة الظهر وحدودها
وواجباتها على ترتيب خاص عن واجباتها وكيفية ترتيبها يتوجه
اليه قبل الشروع في الجواب مجملا على وجه يصح ان يكون مبدا
لبيان التفصيل والترتيب من غير تجشم اكتساب جديد ولولاه لم يكن

ذهنيا م

٤٧

قوله اذ معلوم ... [illegible]

الجواب بشرح تفصيل الاجزاء والواجبات والترتيب للسائل الاخر كتب
جديد فكل واحد من اجزائه معلوم له على ترتيب خاص فيما بين التصور الاجمالي
والعلم لكن هذا التصور الاجمالي مبدأ لكتابة التفصيل ومسمى لبيان الترتيب
ولذا نعلم قبل العلم التفصيلي ان لاجزاء صلوة الظهر التي هي في ذهنه مجملة
عددا خاصا وان لم نعلم خصوصية ذلك العدد ونعلم انه اذا حذف
بعضها صار الباقي اقل عددا من الكل كيف لا ونعلم جميعه ان العلم بلا شيء
محض محال سواء كان علما تفصيليا او اجماليا وان المعلوم بالعلم الا
جمالي انه اشياء لا شيء واحد فالفرق بين العلم التفصيلي والاجمالي ليس الا
باعتبار ان العلم بالامتياز الحاصل بين الاجزاء او الالتفات الى كل واحد
من الاجزاء حاصل في الاول دون الثاني ولنظيره بما حررناه انه لا
ينفع في الفرار من الاعتراض الاول بعد تسليم الوجه الثالث والرابع
من الوجوه الاربعة السابقة الالتجاء الى ان علمه تعالى اجمالي فان ربط
التطبيق بطل ايضا مع ان فيه الكلام الذي فان المعلوم بالعلم
الاجمالي والتفصيلي وان كان متحدا بالذات لكن العلم الاجمالي
بشيء يستلزم الجهل بشيء آخر هو امتياز الاجزاء بعضها عن بعض كما ذهب
اليه قوم او حالة هي كالجهل بالشيء الاول لا يصح معها الحكم عليه بامر
محض بل اصلا كما ذهب اليه المحققون حيث قالوا مراتب العلم

ثلث الاولى كون العلم به بالقوة المحضة وهو عدم العلم به عما من شانه
العلم به الثانية العلم الاجمالي به اي العلم به بدون التفات اليه وهو حالة
متوسطة بين القوة المحضة التي هي حالة الجهل به وبين الفعل المحض الذي هو حالة
التفصيل في الالتفات اليه الثالثة العلم التفصيلي به وكل من الجهل وعدم الاستحضار
كمال العلم نقص محض يمتنع من شأن من شأن والتفات عن
التفات تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا وايضا نحن نعلم بعض الحوادث
المستقبلة تفصيلا واذا سئلنا عنها امكننا الجواب فكيف لا يمكن له تعالى ان
... قد اخبرنا الله تعالى بقول اهل النار لاهل الجنة وتحاجهم بين اهل
الجنة والنار فهل يمكن ذلك بدون علمه تعالى به تفصيلا او هل يمكن
ان يقال انه تعالى عالم ببعض الحوادث قبل وقوعها تفصيلا دون بعض وايضا
تواتر عن اهل البيت عليهم السلام تواترا معنويا ان علمه تعالى بالشيء قبل كونه كعلمه به بعد
كونه ولا يصح ذلك مع التفاوت في الاجمال والتفصيل واما كون علمه تعالى التفصيلي
عين معلولاته وجادا ... فسقط لانه صفة وليس من صفات

ثم ان بعضا كثيرا من القرآن وكذا ما ورد من الاحاديث في كتب
التوحيد للصدوق في باب صفات الذات وصفات الافعال الخبر
في حدوث انه تعالى يعلم [illegible] من جميع الازمنة [illegible]
[illegible] حاضرة عنده ازلا وابدا [illegible] بوجودها الخارجي كل في
وقته وصحح الدواني في شرح العقائد العلم الاجمالي له تعالى بان معناه
كون العلم واحدا والمعلوم متعددا وانه علم بالفعل بجميع المعلومات
لا بالقوة كما يتوهم من التمثيل بحال المجيب عن مسائل يعلم جوابها اجمالا
والغرض من المثال توضيح وتقريب واختير على مذهب الزيادة القيام
بالشيء ومن الحصول فيه على مذهب العينية الثاني فقط وهذا سفسطة
لان جهة المتعدد من جهة واحد علمي محال ضرورة كما لا يرجع ايضا الى
في التطبيق لان نسبة الجزئية والكلية متحققة بين جل المعلومات [illegible]
ايجاد وفيه على من صحح علمه تعالى بكل شيء بدون حاجة الى كون شيء منها
ولا الى ثبوته بان ما يترتب فيها على حصول شيء عنده ما يترتب فيه على
على حصول ذاته تعالى عنده ولانه علم كل شيء العلم بالعلة هو بعينه العلم بالمعلول
وذهب اليه ابن سينا واتباعه قال في الهيات الشفاء في فصل في نسبة المعقولات
اليه تعالى ثم يجب ان تعلم انه اذا قيل عقل للاول تعالى قيل على المعنى البسيط
الذي عرفته في كتاب النفس وانه ليس فيه اختلاف صور مترتبة متخالفة

بالعالم والتمام كمثاله الفرق من التمام م

كما يكون في النفس على المعنى الذي مضى في كتاب النفس فهو لذلك يعقل
الاشياء دفعة واحدة من غير ان يتكثر في جوهره بها او يتصور في حقيقة
ذاته بصورها بل يفيض عنه صورها معقولة وهو اولى بان يكون عقلا من
تلك الصور الفائضة عن عقليته ولانه يعقل ذاته وهو مبدأ لكل شيء فيعقل
من ذاته كل شيء انتهى وقد صرح به في الفصل السابق عليه ايضا وبعض الرد
لكن يبطل به العينية هنا بل عينية صفات ذاته تعالى مطلقا بالمعنى الذي نقلنا
عن الدواني سابقا ثم لمنافاته العلم الاجمالي عدل بعض الفضلاء عن
القول بان علمه تعالى اجمالي لكن رام القول بانه تفصيلي بحيث لا يلزم وجود
الامور الغير المتناهية ولا ثبوتها حيث قال كما ان ذاته تعالى لا يدخل تحت
تعريف الزمان وجميع الازمنة حاضرة عنده مع جميع الزمانيات كل في
وقته ونسبته الى الجميع على السواء كذلك صفاته تعالى ليست زمانية اضافية
كانت او حقيقية فتعلق الاضافة الازلية تعلقا ازليا بوجود المعلومات
فيما لا يزال كما يقول القائل بان علمه تعالى حضوري بان جميع المعلومات
حاضرة عنده من الازل الى الابد كل في وقته والمحضور بل الاحضار اضافي
ثم قال وهل هذا الا اسلم من القول بان علمه تعالى اجمالي لما فيه انتهى
وقد استند الى هذا الدواني في الزوراء وشرحها لدفع شبهة العلم و
شبهتي حدوث العالم وانتفاء الحدوث اليومي وشدد كرها مع جوابها في [illegible]

وانه

تحقيق م

الجواب عن الشك الرابع وهذا تناف بظواهر الكتاب والاحاديث بل لنصوصهما الصريحة ومناف ايضا لنص الصريح ولذا ترى المفسرين يأولون ما ورد في القرآن من اخبار المستقبل بلفظ الماضي ويقولون هو مجاز لعلة وتحقق الوقوع فلا مخلص الا بالقول بثبوت الغائبات ولدينا في ما ذكرنا من انه زمانيات كما سنبينه ~~وان ايضا فيه~~ ثم لا يخفى انه لا ينفع ايضا هذا الاصلاح لعلمه تعالى التفصيلي اما اولا فلانه يبطل برهان التطبيق فانا نقول ان الله تعالى يعلم ازلا ان للحوادث الحاضرة عنده وازلا كل في وقته عددا وانه اذا نقص بعض منها كان الباقي اقل عددا من الاول كيف لا وعندهم ان البرهان يبطل اثبات الغير المتناهية فابطال للكائنات الغير المتناهية الى غير ازلا وابدا الكل في وقته يبطل لو ولي ولو تحقق في تجويزه فلنجوز لا تناهي الثابتات وح لا حاجة الى ذلك التعسف واما ثانيا فلان معلوماته تعالى لا تنحصر في الزمانيات لان القضايا الضرورية بالضرورة الازلية ايضا غير متناهية كقولنا الواحد نصف الاثنين وثلث الثلاثة الى غير النهاية وغير ذلك من الامثلة ولا يجري فيها كل منها في وقته واما ثالثا فلانها في الغيبة **ويرد** الثالثة معززا على المحقق الطوسي حيث صحح علمه تعالى بكل شي بكون علمه تعالى بذاته عين ذاته ومعلولاته القريبة اعيان فيها واتها ومعلولاتها البعيدة كالماديات والغائبات التي من شانها امكان ان تحقق بنفسها يتعين بوجود

بارث مم صورها في المعلولات القريبة فتكثره بتكثر المعلومات فانه يرد عليه انه قول بقدم العالم وكونه تعالى مضطرا محضا في ايجاد تكوين المعلولات القريبة وتلك الصور وذهب بعض المتأخرين في الفرار من تعلق العلم بما لا شي محض وعن جريان برهان التطبيق في علمه تعالى الى ان علمه تعالى بالغائبات وشبهها مستغد ان لا يتغاير ان بشرط زمان مع هذا ذهب الى انها غير موجودة ولا ثابتة في انفسها بل هي موجودة كائنة في ملاحظة الرب تعالى من دون حلولها في غيرها ولا قيامها بانفسها وهذا بالقرب **هذا** هو الكلام على الوجوه العقلية **واما ما تمسك به المورخين** اخيرا من النقل **فجوابه** انه يمكن ان يراد ان الشي قد يطلق على الموجود في الخارج كما مر **وايضا** ورد في الكافي

~~في باب العلم من كتاب الحسن عن حمران قال سألت ابا جعفر عن قول الله عز وجل هل اتى على الانسان حين من الدهر لم يكن شيئا مذكورا فقال كان شيئا ولم يكن مذكورا وقال اولم ير الانسان انا خلقناه من قبل ولم يك شيئا قال لم يكن شيئا في كتاب ولا علم الحديث وروى في الكافي في باب البداء عن ابي عبد الله عليه السلام ما معناه معنى هذه الرواية ولا يخفى ان المنافي قول السائل فقوله ان ظاهر في ان معتقد السائل كان اثبات حدوث الشيئية وان مقصود المجيب عليه السلام اثبات ازلية الشيئية وبيان ان مراده تعالى في حقيقة ازلية الشيئية المعنوية اي علمه تعالى بما توجد من شيئية الحوادث~~

وهو طريقة الكلام

كما فعل ذكره الشيخ الصدوق ابن بابويه في كتاب التوحيد ... الاصول والفروع ...

دفع الجواب عن الشك الرابع الى المالك ... ودفع شبهه قدم العالم

وعلى كونها صح

~~هذا لكونها ليس كمثلها في المقدمات القريبة اي نقاش صورها فيها ومطابقة~~
~~مقدماتها اياها فيما او كونها نفس علما لشيء بسبب العلم والكتابة وذلك~~
~~لان العلم والكتابة حاصل لشيء بعينه وهو بعينه ما حققناه من تحقق~~
~~المقدمات في الخارج~~ ثم بازاء ما ذكرتم ما ظاهره ثبوت الغايات
ما استدل به المعتزلة عليه كقوله تع وكان الله على كل شيء قديرا فان قدرته
متعلقة بالكل كما تدل عليه لفظة كل من مقدوراته تع غير متناهية اتفاقا وقدرته
تتعلق بكل منها تفصيلا كما تدل عليه لفظة كل ويمكن ان يقال انهم تحرزوا عن التخصيص
في الاية الكريمة وان الممتنع ليس بشيء الاعتراض الثاني ان علمه تع
بل العلم مطلقا اما حضوري وهو موقوف على تحقق المعلوم وذاته في
الخارج والموقوف على تحقق امر غيره تع في الخارج ليس عينه تع والا يلزم
من علمه تع بكل شيء التسلسل الخ واما حصولي وهو انما يكون بارتسام صور
المعلومات بذاته تع فاما ان تصدر تلك الصور عنه تع بالايجاب ويلزم
ان لا يكون ... قدرته تع وسيبطله في ابطال مذهب المعتزلة او بالاختيار ويلزم الدور
او التسلسل والجواب منع الانحصار فيهما ان قلنا بالمشهور والا فلا نم
توقف الحضوري على تحقق المعلوم بل انما يتوقف على ثبوته كما مر ولو سلم
فنقول صورة المعلوم ليس الا نفس مفهوم العلم بنفيها بالتعليق ليس صادرا
منه كما مر الاعتراض الثالث ان العلم بان زيدا سيتحقق غير العلم بتحققه

واعلم ان طريقة الفلاسفة في الجواب عن
هذا الاعتراض ايضا ما نقلنا عنهم في الجواب
عن الاعتراض الاول ود... ايضا ما ذكرنا ... منه

بجميع

بجميع جهته ويزول الاول بالثاني كما ذهب اليه ابو الحسين واستدل
عليه بدلائل مذكورة في موضعها وتبعه الفخر الرازي المحقق الطوسي قال في تلخيص
المحصل القول بان العلم بان الشيء سيوجد هو العلم بوجوده حين يوجد
بلا تغير لا يخلو عن مكابرة انتهى الثالث في حادث فليس نفس ذاته تعالى
وكذا الاول لانه ان كان قديما امتنع زواله لان ما ثبت قدمه امتنع عدمه
ولا سيما اذا كان عين ذاته تع وان كان حادثا لم يكن عينه تعالى و
الجواب ان العلم بان الشيء سيتحقق عين العلم بتحققه حين تحققه بل
لا يتبدل الا علمين الاول العلم بتحققه في الوقت الفلاني الثاني
العلم بان الوقت الفلاني بعد الوقت الحاضر ولا شك انه لا تغير في شيء
من العلمين ولا في شيء من المعلومين انما التغير في حضور الوقت الحاضر و
صيرورة الوقت الفلاني حاضرا بدله وذلك بمرور الزمان ولما كان
الزمان وامثاله انتزاعا من تعاقب تعالى ولعاقه وتع عين ذاته تعالى
لم يكن مصداق للزمان وتقضي حدوده الا نفس ذاته تع فلم يكن هذا
التغير تغيرا حقيقة بان يتصرم شيء ويتحقق بدله آخر في الخارج او في
الذهن حقيقة بل تغيرا بمحض الوهم وهو نفس تصرم الانقضاء التغير حقيقة لان الزمان
متصل واحد ولا يجوز تغير اجزائه حقيقة لانه يلزم انفصال المتصل بالوجود
بل الزمان ممتنع عن تصرم التغير اي الانقضاء ولا يمكن ان يشرع التغير عن

فائدة صح

تحقق صح

الفاني بالمحقق صح

انتفاء التغير وكذا الحال في صفة الله تعالى مع حادث وانتفاء تلك الصفة بعده فانه
ليس تغيرا في الحقيقة بل هو نفس انتفاء التغير وما استدل به من ذهب الى انه
الى الجسد مور واهية يظهر حلها لمن تأمل فيما علم بمعرفة هذه الدقيقة ومما يدل ايضا
على كون العلم بان الشي سيتحقق نفس العلم بتحققه حين تحققه بلا تغير فيا رجع
الى العلم ان زوال العلم بشي لا يكون الا بالجهل بما تعلق به العلم والعلم
بشي آخر لا يكون رافعا للجهل بالشي الاول ونحن نعلم انه لم يحصل فينا
بتغير الزمان جهل بما علمناه قبل وايضا لو كان العلمان متغايرين لزم
ان تحرك كل ذهن في المعلومات دائما وتتعاقب عليه في زمان محصور
كساعة مثلا علوم غير متناهية على حسب الحدود الغير المتناهية المفروضة
في ذلك الزمان المحصور لان من يعلم ان زيدا سيتحقق بعد عشر ساعات
بنقص الزمان المتوسط بينه وبينه شيئا فشيئا على حسب تغير الزمان و
سيلانه في حدوده الغير المتناهية ومعلوم بالضرورة بطلان ذلك
وايضا لو كان العلمان متغايرين لزم ان يكون الله تعالى جاهلا
في الازل بان زيدا سيتحقق او يكون علومه المتعلقة به غير متناهية من جانب
المبدا نظرا الى ما ذهب اليه الفلاسفة في الحوادث اليومية لان ما ثبت
قدمه امتنع عدمه فلو تحقق علم بانه سيتحقق فان كان قديما امتنع زواله وان
كان حادثا فقبل ذلك العلم الحادث اما ان يكون جاهلا او عالما بعلم

بمعلومات غير متناهية
على مذهب من لا يقول بتناهي الآنات

آخر حادث قبله وهكذا الى لا نهاية له وذلك باطل ببرهان التطبيق و
نحوه وهذا الالزام على من ذهب الى ان علم الله تعالى كونا ما وجهها في الاعيان
ذهب اليه المحقق الطوسي في تلخيص المحصل ثم ان للفلاسفة في جواب
الاعتراض الثالث مسلكا آخر قال المحقق الطوسي قدس سره في تلخيص
المحصل بعد ما مر نقله عنه ثم ان الفلاسفة لا يزعمون انه تعالى لا يعلم الجزئيات
مطلقا بعد قولهم انه تعالى عالم بكل المعلومات بل يقولون انه تعالى
يعلم جميع الجزئيات من حيث هي معقولات لا من حيث هي جزئيات
متغيرة فان المدرك للجزئيات الزمانية من حيث هي متغيرة يجب ان يكون
زمانيا ذا آلة قابلا للتغير وهو شبيه بالاحساس وما يجري مجراه وهو تعالى
منزه عن هذا النوع من الادراك كما انه منزه عن الاحساس والذوق و
الشم والاشارة الحسية هذا هو مذهبهم انتهى لا يخفى ان تسليم التغير في الحوادث
حقيقة وعدم انتفاء العلم بها من حيث انها متغيرة يستلزم الجهل في الجملة ولهذا وجه
بعضهم كلام الفلاسفة بان مقصودهم انه ليس بالنسبة اليه تعالى حال
ولا ماض ولا مستقبل فان علمه تعالى كذاته ليس زمانيا فكما انه تعالى ليس مكانيا
ونسبته الى جميع الامكنة على سواء ولا يجري في علمه تعالى ولا ما هنا كذلك ليس في
علمه وجد ولا وجد ولا موجود الآن وليس في علمه الا ان الشي الفلاني موجود
في الوقت الفلاني فقط وقد مر في جواب الاعتراض الاول ان هذا مناف

ان تسليم حصول التغير فيه حقيقة بعد
التسليم ينافي الالتفات

لظواهر الكتاب والسنة بل لنصوصها وللعقل الصريح وانما طولت الكلام في
ابطال زيادة صفاته على ذاته تعالى عليه لانه كمسئلة الحسن والقبح العقليين التي عليها
عدله تعالى المعلوم ضرورة من مذهب اهل البيت عليهم السلام جليل القدر
عظيم الخطر مكرر في خطب اهل البيت عليهم السلام في التوحيد وشياطين الانس
لا يتركون المؤمنين يكتفون في مثل ذلك بانه ضروري مذهب اهل البيت
عليهم السلام مع ان الاسلم لاكثر اهل العلم بل يوقعون فيه شبهات ويوهمون
انهن ادلة عقلية وانه اذا تعارض دليل العقل ونقل وجب تاويل النقل واذا لم يمكن
التاويل وجب التوقف فعليهم حجة المنقول عنه ومعلوم قصدهم بذلك ومع
ذلك من تصدى لدفع الشبهات لم يأت بما يحسم بها مادتها فنسئل الله تعالى
العفو عن طول الخوض في امثال ذلك **الشك الثالث** شك الداعي
الموجب وتقريره ان الفعل الاختياري موقوف على الداعي القوي ومعه
يجب فاذن عند استواء الداعي الى الفعل والترك يمتنع وعند رجحان
احدهما يجب الراجح ويمتنع الآخر فهو واجب بالوجوب السابق **والجواب**
ما ذكرنا في ذيل الجواب عن شك الترجيح بلا مرجح حين ما توهمتم ان
هذا التقرير في صورة جزئية من المنع اولا بانا لا نسلم انه توقف على الداعي القوي
ولا نسلم الوجوب معه ان اريد تحقق به ولازم الوجوب السابق معه بل لا تحقق
ان اريد به داع لا يعارضه داع آخر فنمنع الامتناع عند استواء الداعي

لكان

لو كان الاستواء ممكنا ونمنع وجوب الراجح وامتناع الآخر فان منشأ الشبهة
قياس الافعال الاختيارية على ما اشتهر من [illegible] الافعال الطبيعية ثم نرجع
ثانيا بالاستدلال على وقوع الفعل بتغالب الداعي الضعيف فان قيل يمكن ان
يجاب ايضا عن شك الداعي الموجب بانا لا نسلم ان الفعل الاختياري يجب
مع الداعي القوي لكن لا نسلم انه موقوف على الداعي بل لا على القدرة فضلا عن
الداعي القوي بل نفس الداعي والقدرة من علل نفس الوجوب بالنسبة اليه
وجوبا سابقا وسند المنع ان الفعل الاختياري ذاتا وصفة هي كونه اختياريا
وذاته لا يتوقف على القدرة والداعي والا لامتنع صدوره عن
الفاعل لولا القدرة والداعي مع انه لا يمتنع لجواز الصدور عنه لا بالايجاب
منهم نعم وصف كونه اختياريا موقوف على القدرة والداعي لكن وصف
ليس صدوره ان ولا نذم عليه بل انما نذم على اصل الفعل لاجل القدرة و
الداعي فهما شرط استحقاق الذم على اصل الفعل ولا يجب ان يكون شرط
استحقاق الذم على شيء مما يستحق عليه الذم قلت فنجيب اما اولا فلانه [illegible]
المراد بالعلة التي يكون الوجوب بالنسبة اليها وجوبا سابقا ما يتوقف الشيء عليه
مطلقا على ما يتوقف الشيء عليه على [illegible] الوجودي والمراد [illegible]
الوجودي ما لا يكون نفس [illegible] المطلق [illegible] اصل الفعل الاختياري نفس
موقوف على القدرة والداعي وعدمهما الوجودي [illegible] لولا القدرة

توقف اصل الفعل الاختياري على الداعي ضروري
ويستدل عليه في ذيل الجواب عن شك الراجح
بدليلين على امتناع صدوره عن
فاعل بالايجاب صح

والداعي فيه ان يمكن ان يكمل الفعل محض بان الفعل على سبيل الايجاب والوجوب
النظم ... لانه ان لم يكن ثبت الا ترجيح في الذي يتوقف عليه
وهو الممكن كان ... على كل حال ان الفعل الطبيعي ...
الى فعلها معلوم ان البعض كذلك في صورة القدرة والداعي اي ترجيح
جميع الفعل الطبيعي بما هو الفرض ولا يوجد المعلول **واما ثانيا** فان مجمل
الفعل المتوقف ... على الفعل المتوقف ...
... الاول ... اما الثاني فيمنع ان يوجد الخاص الاول ...
العدة ... الداعي ... الكلي ما يتوقف
على نظره ... يتوقف على نفس ... علم واحد في المعلول
... فلا يستلزم الدعوى **الشك الرابع**
شك تخلف المعلول عن العلة التامة جائز لولا وجوب اختيار العبد لاحد
طرفي فعله الاختياري وتركه بالنسبة الى المبادي التي ليس شيء منها باختياره
اي وجوبا فيلزم جواز تخلف المعلول عن العلة التامة وهو اشد فسادا
من الترجيح بلا مرجح الذي لم تجوزوه ولذا لم تجوزه من جوز الترجيح بلا
مرجح لانه يستلزم الترجح بلا مرجح اما بيان الملازمة فلانه ان لم تحقق
بعض من المبادي التي يتوقف عليها فعله الاختياري امتنع تحققه وان تحقق
جميع ما يتوقف عليه وجاز عدمه لزم جواز التخلف عن العلة التامة وانه امتناعه

ولد في المشهور ... التواتر ...

تحقيق

اللازم

اللازم لاستلزامه الترجح بلا مرجح فقد قال الشارح للتجريد في الشرح
في بيانه فعند وجود الفاعل المستجمع لجميع ما يتوقف عليه تأثيره ويسمى علة مستقلة
وتامة ايضا يجب وجود المعلول الا فلنفرض وجوده معه في زمان وعدمه
في زمان اخر فوجوده في ذلك الزمان ان كان لامر لم يوجد في الزمان
الاخر لم يكن مستجمعا لما يتوقف عليه ان لم يكن لامر لزم ترجح احد المتساويين على الاخر بلا
مرجح لان الترجيح الحاصل من الفاعل مشترك بين الزمانين وبهذا يندفع
ما يتوهم من انه لم لا يكون هو ترجيحا بلا مرجح من المختار وانه جائز عند بعضهم
انما المستحيل اتفاقا هو الترجح بلا مرجح لانا نفرض ارادته وتعلقها لكونهما من
شرائط التأثير موجودا في الزمانين معا فلا يتصور منه ترجيح مخصوص باحد
الزمانين فيكون وقوع الوجود في احدهما دون الاخر ترجحا بلا مرجح
وانه باطل بديهة واتفاقا كما ذكره انتهى ان ... ان نظيره تلك بما له التمثيل
غاية الظهور فافهمه اولا في الفعل الاختياري الاول وقس عليه الثاني
والجواب عنه اولا ان امتناع الشق الثاني مع ترجيح القادر احد مقدوريه على
الاخر بلا مرجح اي بلا داع بحقق بالترجح بالفتح اصلا فرضي الاستحالة ولكن
تخلف المعلول عن العلة التامة جائز وما استدلوا به على امتناعه مدخول وانما
نشأ توهم غلطهم في اجزاء العلة التامة في نفس الحكم بالامتناع
فانهم جعلوا الترجيح والاختيار والارادة وتعلقها وكذا التأثير والتكوين

بيان تخلف المعلول عن العلة التامة جائز

والاحداث ونحو ذلك تتحقق قبل المعلول ومن اجزاء العلة التامة
قال المحقق الطوسي في تلخيص المحصل في مسئلة علة الحاجة الى المؤثر الامكان لا
الحدوث الحدوث هو كون الوجود مسبوقا بالعدم فهو صفة للوجود والموصوف به
والصفة متاخرة بالطبع عن موصوفها والوجود الموصوف به متاخر عن
تاثير موجده بالذات تاخر المعلول عن العلة وتاثير الموجد متاخر عن
احتياج الاثر اليه في الوجود تاخرا بالطبع واحتياج الاثر متاخر عن علته بالذات
وجميعها اربع تاخرات اثنان بالطبع واثنان بالذات وذلك يقتضي امتناع
كون الحدوث علة للاحتياج وقد قالوا في معارضة الامكان صفة للممكن فهو
متاخر عنه والممكن متاخر عن تاثير المؤثر فيه والتاثير متاخر عن الاحتياج
المتاخر عن علته وهي فاسدة لان الممكن الموصوف بالامكان ليس
بمتاخر عن تاثير المؤثر انما يتاخر عنه وجوده او عدمه المتاخرين عن
ذاته اللذين بسببهما احتاج الى مؤثر ثم الى علة الاحتياج انتهى ونقول
تقدم شي من تلك الصفات على تحقق وجود المعلول باطل ويكفي لنا
في هذا المقام الاحتمال وعدم التجويز فيكفي في الدليل العقلي اذ لولا
لتوجه ما مر من التشنيع بان لا يصح كاللوم في الحائط وكالتعلم في
الكاتب على ما ادعيناه ضرورته من قاعدة التحسين والتقبيح العقليين اذ
لا يتصور حينئذ كون العاصي عاصيا ولا ذم على العصيان معنى محصل كما مر فان قلت

انما يلزم التشنيع لو لم يصدر منه ان لا يفعل عن المؤثر اذا لم يكن الارادة ونحوها فعلا اختياريا
لنا وهو ممنوع والسند ان كل فعل اختياري موقوف على الارادة والنفس الارادة
ونحوها فانها مع كونها فعلا اختياريا لنا يجوز ان لا يكون مرادة اصلا او
تكون ارادة الارادة عين الارادة قلت كون الفعل الاختياري
غير مراد سفسطة وكذا كون ارادة الارادة عين الارادة لان الارادة امر نسبي
والنسبة خارجة عن المنتسبين ثم نقول لا يخلو اما ان تصدر الارادة عنا
دون اعتبار السبب ام لا فعلى الثاني ليست اختيارية وعلى الاول تتحقق بها
ارادة هي غيرها كما ان الداعي الى الداعي غيره فان الارادة ما وقع
للداعي المفضي الى الفعل والعقل يحكم بعدم الفرق بينهما في ذلك وبديهة ضرورة
وايضا هل للارادة موجب بالوجوب السابق ام لا فعلى الاول يلزم التشنيع
وعدم معقولية التوبيخ وعلى الثاني يلزم المطلوب ومن الدليل على عدم
تقدم شي من تلك الصفات على تحقق وجود المعلول ان الارادة مثلا هي
الاحداث من حيث انه تابع للداعي ~~او هي في حكم ذلك الاحداث كما بينته~~
في جواب الشك الثاني من والاحداث ليس مقدما على تحقق وجود المعلول
اما اولا فلان الاحداث شي شيئيته مضاف حقيقي والمضاف حقيقية ذلك الشي
منه واحد المتضايفين لا يتقدم على الاخر اصلا واذا لم يتقدم على
المقيد اي حدوثه عنه فهو لم يتقدم على المطلق اي حدوثه مطلقا او حدوثه

مع تقدمه على المعلول ح

حينئذ ح

ان لا يفعل ح

ومعناها الحدوث عن الغير ح

تحققه ح

مطلقا بطريق اولى واذا كان الاحداث مطلقا غير متقدم على وجود
المعلول فالاحداث المقيد المعبر عنه بالارادة والمشية والترجيح والاختيار
وكذا تعلقها بالمعلول لا يتقدم عليه بطريق اولى وقس على ذلك التاثير والايجاب
فان قلت ما ذكرت انما يجرى فى الوجوب بالمعنى المصدرى وكلامنا
فى الوجوب بمعنى الحاصل بالمصدر وهو متاخر عن المصدر كما عرفته **قلت** الباء
المقصود ابطال قول الفلاسفة ان الشيء ما لم يجب لم يوجد
وظاهر ان الفعل انما يشتق من المصدر لا من الحاصل بالمصدر وايضا المحتاج
بالذات الى المؤثر هو المصدر واما الحاصل بالمصدر فيترتب على المصدر
بدون مؤثر على حدة فان اردتم بالوجوب فى قولكم تخلف وجود المعلول
عن العلة الثامة مع الحاصل بالمصدر فهو الوفاق اذ لا يترتب عليه المقاصد
عندنا ايضا لكن لا حاجة الى هذا الدليل الطويل لبداهة توقفه على
المصدر وامتناع تخلفه عنه **واما ثانيا** فلانه لو تقدم تاثير المؤثر
على وجود الاثر لكان التاثير امرا متحققا على حدة متوسطا بين المؤثر
والاثر فكان ممكنا بالضرورة من جملة ما يحتاج فى تحققه الى تاثير على حدة ضرورة
فنقول بان التاثير فى التاثير نفس هذا التاثير الذى هو
الاثر دون التاثير فى غيره سفسطة كما مر نظيره فى الداعى الى الداعى ولا
يلزم التسلسل فى التاثيرات كما يظهر من تشكيك الفخر الرازى فى المحصل

فى مسئلة الكلام لا يوجد ولا يعدم الا بسبب منفصل ولا يندفع جواب المحقق الطوسى
عنه بان التاثير امر اعتبارى لا حاجة الى تاثير فانه انما يصح على تقدير ان لا يتوسط التاثير
بين المؤثر والاثر ولم يذهب اليه كما نقلنا عنه **واما ثالثا** فلانه لو تقدم
التاثير لكان متوسطا بين المؤثر والاثر كما مر فلم يكن معلولا ولا يتقدم عليه
ولا لغيره وبيانه ظاهر مما ذكرنا آنفا **ويظهر** مما ذكرنا وتنبيها لها بطلان ما ذهب
اليه الفلاسفة من انقسام الفاعل الى الموجب والمختار وصدور الافعال عن
الطبيعة كالحرارة والاحراق عن طبيعة النار والبرودة والتبريد عن طبيعة الماء
ونحو ذلك **اما الاول** فلان الاثر اذا توقف على الفاعل توقف ايضا على اشياء
اخرى كالشرط والآلة ونحو ذلك من المبادى فحينئذ فامتياز الفاعل عما
عداه من المبادى امتيازا هو ملاك الفاعلية اما بتقدم داعيه دون
ما عداه على الاثر واما بتقدم تاثيره دون ما عداه لانه لا يتصور ان يكون
ملاك الفاعلية محض تقدم شيء على شيء فانه يلزم كون كل من المبادى فاعلا
بل هذا خلف فعلى الاول كل فاعل مختار وهو المطلوب وعلى الثانى يلزم ان
يكون التاثير امرا متحققا على حدة فى نفس الامر به يمتاز الفاعل عن غيره فيحتاج
الى تاثير آخر وقد ثبت بطلانه آنفا **ويظهر** ايضا مما ذكرنا ان الصادر عن الفاعل
حقيقة هو المعلول وليس التاثير صادرا عنه حقيقة بل هو نفس المعلول لكن
لا حقيقة بل بمعنى ان مصداقه نفس المعلول لكن لا مطلقا ليلزم انا

لا تاثير لقدرة العبد في شيء اصلا وبعض المعتزلة الى قيامه

ان لا يمتاز ايجاده شيئا ابدا عن ايجاده شيئا جزافا ابدا واما ان لا يكون الله تعالى
قادرا على ايجاد مقدور العبد فيمتنع مقدور بين قدرتين موثرتين كما هو
رأي الاشاعرة ان فيه تعميم قدرته تعالى بل باعتبار مرتبة وجوبها
بالنسبة الى دواعي العبد وتاخرها عن دواعي العبد بالذات اذ هو متأخر عن العلة
في مرتبة وجود المعلول عنها تبعا للداعي **ولنذكر** هنا شك امتناع
مقدور بين موثرين بما قد تمسك به الاشاعرة في نفي تاثير قدرة العبد
في فعله الاختياري والمعتزلة في نفي عموم قدرة الله تعالى وعدم كون
مقدور العبد مقدورا له تعالى [illegible]
[illegible] وما يمكن ان يتوهم جواز
تمسك به الذاهبون الى امتناع مقدور بين قدرتين موثرتين من الا
شاعرة والمعتزلة **فنقول** ان استدلوا عليه بان التكوين الايجاد ونحوه نفس
المعلول كما ذكرنا آنفا **فجوابه** ما قد عرفته ايضا آنفا من انه ليس نفس
المعلول مطلقا فان قلت فعل العبد متاخر عن ذات الله تعالى لا محالة فهو متاخر
عن جميع علومه التي منها الداعي لانها عين ذاته تعالى فليس في العبد ملاك
لفاعلية له دون فاعلية الله تعالى قلت لا نسلم تاخره عن دواعي الله تعالى
لان العبد محب كما ذكره مفصلا في ذيل الجواب عن الشك الثالث في
فان قلت لم تاخر عن هذا دون ذاك قلت لعلمه تعالى بالمصلحة [illegible]

... جمهور المعتزلة الى البحث الاول

وان استدلوا عليه بان ايجاده شيئا شخصيا ممكن بنفسه كما ان الشيء
الذي تعلق به ذلك الايجاد اي الاثر الموجود ممكن في نفسه ولا يمكن صدوره
عن ايجادين غير ذلك العدد لا من العين وكذا الكلام في [illegible]
فجوابه ما عرفته من انه نفس المعلول بالمعنى المذكور سابقا ذكره فهو امر اعتباري محض
لا تعلق به التكوين اصلا وليس اثر الشيء فعله لا مباشرة ولا توليدا **ثم** ليس
من الممكن الوجود في الخارج في نفسه ومعنى كونه تعالى قادرا على كل شيء انه
قادر على كل ممكن الوجود في الخارج في نفسه بمعنى ان كل شيء يمكن ان يكون
شيء الموجد من الممكنات يمكن ان يوجده الله [illegible]
[illegible]
نفسه كما روى الصدوق ابن بابويه رحمه الله تعالى في كتاب التوحيد في باب القدرة عن
ابي عبد الله عليه السلام انه قال قيل لامير المؤمنين عليه السلام هل يقدر ربك ان
يدخل الدنيا في بيضة من غير ان يصغر الدنيا او يكبر البيضة قال ان الله تبارك
وتعالى لا ينسب الى العجز والذي سألتني لا يكون [illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]

ممكن ان يقال ان بعض المعتزلة اعترفوا بعدم القوام من المعدوم المشع
ليس بشيء وقد ذكرنا الحق فيه في ذيل الجواب عن شك العلم الازلي ٧ د
ان استدلوا عليه بان خصوصيات الفاعل من مشخصات المعلول لانها من
مشخصات التكوين كالموضوع للعرض والتكوين من مشخصات المعلول لان التشخص نحو التحقق
الوجود او مساوق له الجواب انا لا نسلم ان التكوين من مشخصات المعلول وكون
التشخص نحو التحقق او مساوقا له لا يقتضيه لجواز ان لا يكون هذا النحو من مرتبة التحقق
الوجود و متاخرة عن رأي العلة بالذات والتكوين انما ينتزع منها وهي متقدمة
كلام و ان استدلوا عليه بما في المواقف من انه لو اراد الله شيئا واراد العبد
ضده لزم اما وقوعهما او عدمهما او كون احدهما عاجزا انتهى و فيه ان
القدرة لكون الشخص المؤثر بحيث ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل
فان اريد بالشرطية الكلية لزم احد ما ذكر وان اريد الجزئية كان فاقد القوة
والآلة والصحة قادرا لجواز حصول القوة والصحة والآلة الجواب ان هذا انما يرد
على المعتزلة حيث قالوا بتقدم قدرة العبد على وقت الفعل وبان شاء الله الطاعة
من العاصي واما عندنا فيجوز اختيار كل شيء فانه لا يتصور التعارض بين الارادتين اصلا
في مقدور العبد فالفرض فرض محال ويجوز ان يستلزم المحال المحال فان ارادة العبد
لتحصيل شيء في محله في وقت ان كانت ارادة جزم كانت منافية لقدرة العبد
عليه وان كانت ارادة جزم واختيار كانت منافية لارادة العبد اياه

على العقدة وكما تدل عليه روايات جابر ... ومن كان التوحيد ... الكل
وارده من استخراج اربعين ... وكلا الحسنين متعارف كما تدل عليه روايات ...
كل الطائفين والجواب عن المعتزلة السابق لشك تخلف المعلول عن الحادث
شك ب ان قوله وان لم يكن كذلك لزم ترجيح احد المتساويين على الآخر بلا مرجح غير مسلم
فان معنى الترجيح بلا مرجح تخصيص الممكن بلا فاعل فهو المحال بالبديهة ضرورة واتفاقا واما تخصيصه الممكن
بلا داع مخصص فلا نسلم ان الترجيح بلا مرجح بهذا المعنى ضرورة في مرتبة الظهور والاتفاق وستعرفه آخر فليتفكر
ذيل الجواب عن الشك الخامس فحينئذ لان الترجيح الحاصل من الفاعل مستند الى اخره لا
يدل على مقصوده لكن الامر في هذا الجواب هين لانه لا يحسم مادة الشبهة فانه لو جعل
المقصود لزوم الترجيح بلا مرجح اي تاثير بلا مؤثر لتخلف المعلول عن الحادث ... قال
قوله لزم ترجيح احد المتساويين على الآخر بلا مرجح لزم في صورة الاشتغال الترجيح بلا مرجح وهو
محال بالبديهة ضرورة واتفاقا فلم يرد عليه هذا المنع الثالث لشك تخلف المعلول عن الحادث مما ذكره
ابن سينا من ان العدم اولى العدم عن الوجود عند وجود العلة فيكون ذلك على اخرى ويتمادى
الكلام الى غير النهاية واوقات ذلك غير النهاية ثم يكن مع ذلك قد تخصص وجود فلا
يكون قد حصل فيه تخصيص لاحد الامرين فانه ... كل منها له وجود وهذا محال لانه
ذاهب الى غير النهاية في العلل فقط فان هذا في هذا الموضع محل شك ... بل
لانه لم يوجد بعد ما يخصص وقد فرض موجودا فقد صح ان كل ما هو ممكن الوجود ولا يوجد
لم يجب انتهى الجواب ان اراد بالتخصيص التخصيص الوجوبي فلا نسلم قوله هذا محتاج من راس

محقق

الی وجود شی ثالث فانه فی مرتبة المدعی فی الظهور والخفاء بل یمکن ان یقال انه غیر المدعی
وان اراد به التخصیص الرجحانی او الاعم فلا نم قوله غیر تخصیص باحد الامرین فان تخصیص کل
منهما باعتبار تخصیصا رجحانیا لتحقق العلة الفاعلیة والداعیین المختصین المتعارضین
لیس من جهة تحقق مثل ذلک لا صحة الاشتغال بالبحث والاتفاق کما ظهر مما ذکرنا
فی جواب شک الترجیح بلا مرجح ثم فی قوله لا نسلم ~~وجه ... یختص الی الغیر نظر~~ فان قیل
یمکن ان یقال فی اثبات المقدمة الممنوعة بعد اختیار الشق الاول علی فرض اثبات المدعی
من راس لیکون اما تقریرا ثانیا للشک او توجیها للتقریر الثانی ان علة احتیاج
الممکن الی الفاعل المستقل الامکان فلو کان ... الی الفاعل المستقل بنفسه ممکنا
لاحتاج الی فاعل آخر ویلزم التسلسل ~~...~~ الی فاعل مستقل ... لا یقال رد
علی هذا النقض لانه کما یحتاج الممکن الی الفاعل المستقل لامکانه قد یحتاج الی العلة
التی قصد بنفسه لامکانه ~~ویحتاج الممکن الی الفاعل المستقل لامکانه قد یحتاج الی العلة~~
بنفسه لامکانه فیلزم ان یکون الواجب بالنسبة الی الحدوث قصد بنفسه هذا خلف لانا نقول
لیس الامکان علة لاحتیاج الی الحدوث ... مجموع احتیاجا الی الحدوث ... احتیاج الحدوث
الی الحدوث قصد علة احتیاج بعض الممکنات الی الحدوث قصة لا یقال الحدوث مقدم
علی الحدوث ... ولا یمکن ان یکون الاحتیاج الی المقدم بعد الاحتیاج الی المؤخر
لانا نقول لانم صح ... المذکور وقت الجواب حینئذ علة احتیاج الممکن الی الفاعل المستقل
[illegible]

منهاج

ای لا اراده ...

من راسه ای بعد ...

الممکن الی العلة ...

عن نفسه

~~علی الصدور کما یدل علیه روایات باب ... من کتاب التوحید~~
~~ویمکن ان یحمل علیه قوله من استطاع الیه سبیلا ...~~
~~کما یدل علیه روایات باب ... من کتاب ...~~ والله اعلم
انه یندفع ایضا بما ذکرنا من جواز تخلف المعلول عن العلة التامة شبهتان
مشهورتان الشبهة الاولی استدل بها علی قدم العالم زمانا وهی انه لا بد من ان
یکون جمیع ما لا بد منه فی تحقق وجود ممکن ما حاصلا فی الازل ولا فان کان
الاول لزم تحقق وجود ذلک الممکن فی الازل لامتناع تخلف المعلول عن علته
التامة وان کان الثانی فاو احدث ممکن ما فاما ان یکون حدوثه
من غیر حدوث امر آخر فیلزم تحقق وجود ممکن بدون تمام علته واما ان یکون
بسبب حدوث امر آخر فینتقل الکلام الیه حتی یلزم التسلسل ویمکن ~~ان یجاب~~
~~عنها بوجوه منها~~ الاول بان کون القدیم الزمانی علة تامة لحادث زمانی
او لا یستلزم تخلف المعلول عن العلة التامة فی نفس الامر وذلک لان الاستمرار
منها مخرج محض لا یجری فیه استمرار والیه اشار المحقق الطوسی فی التجرید
حیث قال واخص الحدوث بوقته اذ لا وقت قبله اشیئ والدوانی فی
شرح العقائد نسب هذا الجواب الی نفسه واما الاستمرار بان الامتداد
من یومنا هذا او ... الزمان لم یمکن الکثرة مما هو فی الواقع
فجوابا انه یجوز ان یکون الاکثریة محالا فی نفسه اولا منشأ یومنا هذا الا

وقد یجاب منهم

البعد المخصوص منه ومن المبدا فان قيل ... اه
المفروض ... البرهان ... على ان كل حادث ... الواجب تعالى
... في نفس الامر ... مخترع محض فالجواب ... اه محض الا ...
... العقل بكون ... لان كان ...
الاستمرار ... لذاته ... الواجب ...
ومن كان ... العالم كان ... البرهان قبل
... في الشارع ...
الاستمرار ... ثم لا يخفى ان حدوث الاجسام والزمان
الذي هو مقدار حركتها يستلزم حدوث العالم مطلق زمانا دون الواجب لذاته
... فبانه معلوم ... ان الزمان قبل ... الافلاك موهوم
مخترع محض على القول بكون الزمان ... في الخارج ومقدار حركة
الفلك كما ذهب اليه الفلاسفة وهم الخصوم ... ولا مجال للوهم ان
يتوهم استمرارا وامتدادا للممكن ازلا مع العلم بحدوث الاجسام زمانا
بخلاف الواجب ثم بيان ذلك ان القدم الزماني في الخارج ليس هو
نفس ... لامر زمان المحقق في جانب الماضي لا الى نهاية
بل هو ان يكون الشيء بحيث يحكم العقل ولو بمعونة اختراع الوهم
بان له ... المحقق استمرارا في جانب الماضي لا الى نهاية والحدوث الزماني

يقابله

يقابله قال الطبرسي رحمه الله في جوامع الجامع في تفسير سورة الحديد هو الاول
القديم السابق لجميع الموجودات بما لا نهاية له من الاوقات او تقدير
الاوقات انتهى ولا شك في ان الوهم انما يخترع هذا الاستمرار بعد
العلم بحدوث الاجسام زمانا فيحكم بسبقه تعالى اصلا لا ذاتا ولا زمانا الا بعد
تحقق منشأ انتزاعه في غيره ولا تتوهمن ان هذا يستلزم كون القدم الزماني
له تعالى اختراعيا محضا الا ترى انه لو فرض الشدة في اللون بكون اللون بحيث
يصح ان ينتزع العقل منه ولو بمعونة اختراع الوهم مثل الضعيف وزيادة
كان الشدة بهذا المعنى امرا متحققا في نفس الامر في الشديد دون الضعيف
لاختصاص منشأ الانتزاع بالشديد مع كون مثل الضعيف غير متحقق في الشديد
بحسب نفس الامر كما دل عليه البرهان ثم اعلم ان هذا الوجه من الجواب ضعيف
اذ ليس تحقيق كما سيظهر من الوجه الثالث والالزام انما يصح من المستدل
لا المانع الثاني بان تبنى على الشق الاخير ... بعد نقض الكلام الى الشرط
الحادث لا يلزم التسلسل لان الشرط الحادث هو تقضي الاستمرار السابق
اي وصوله الى حد هو مبدأ ... الممكن ولما كان تقضي الاستمرار مع
... وصوله الى الحد المذكور ممتنعا لذات ذلك الاستمرار كان التقضي
واجبا غير محتاج الى علة حتى يلزم التسلسل فان قلت لما كان هذا التقضي
واجبا لذاته كان واقعا دائما ... وان كان ممتنعا لذاته كان غير

لان الدوام والحيوة والبقاء والسرمدية
ونحو ذلك من صفات ذاته تعالى فهو دائم
قبل تحقق شيء من العالم كما انه بعده وان
لم يسم وقتا كما سيظهر من الوجه الثالث
والجواب التحقيقي عنها بعد تسليم امتناع تخلف
المعلول عن العلة التامة وجوه الوجه الاول
النقض الاجمالي بانه يلزم بهذا الاستدلال
لم يرتبط حادث اصلا بذا ... الوجه ...
بقدم ... في تحقق حادث

في تحقيق ربط الحادث الزماني بالقديم على اصول الفلاسفة

في تحقيق ربط الحادث الزماني بالقديم على اصولهم

ممكن بالذات من حيث انه هو

محقق اصلا بعد وان كان ممكنا لذاته كان محتاجا الى مؤثر قلت الصدر
تصير لحصول الزمان اجزاء مختلفة مختار انه واجب بالذات بالمعنى الذي
مر ذكره في بحث عينية صفات ذاته تعالى لانه لا معنى لتحقق الانتزاعيات
في نفس الامر الا تحقق منشأ انتزاعها في الخارج او في الذهن وهو فيما
نحن فيه ذات الواجب تعالى باعتبار بقائه ولكن المتكلم يطلق على جزئي
المتصرم ... ... فنقول ... هو ممكن لذاته لكن الممكن
قد يكون ممكنا من جهة واجبا من جهة اخرى فهو انما يحتاج الى المؤثر
من حيث انه واجب بيان ذلك ان الضرورة والوجوب كما يكون ذاتية
قد يكون بشرط كما بينه المنطقيون في القضية الضرورية والمشروطة العامة
فهذا المقتضي محتاج الى المؤثر الذي يؤثر في تحقق الاستمرار ولكن
بشرط تحقق الاستمرار وبلوغه الى ذلك الحد يكون واجبا وبعد تحقق
الاستمرار لا يحتاج بلوغه الى حدوده الغير المتناهية المفروضة فيه الى
علة حادثة بازائها كما ذهب اليه عامة الناس في المولدات من انها
حوادث لا محدث لها ولا يبعد في ذلك ما سيذكره المصنف من ان
تعلق الحادث بالمحدث كتعلق البناء بالبناء والكتابة بالكاتب
ضروري العلم بشرط في العقل كما سيجيء في الفصل الثاني لان المحدث
الضروري اعم من محدثه بلا واسطة ومن محدث ما بسلسلة البحث الثالث

التكوين ... كافي ... الذي هو في مرتبة المعلول ...



المعارضة بان الحدوث الزماني للعالم بمعنى تجدده وبعد مضي استمرار و
امتداد مشرع من بقاء الله تعالى وازليته من ضروريات دين الاسلام
ولا سيما مذهب الامامية وهو الشائع فيه بين المليين وبين غيرهم كما يظهر
لمن تصفح صحف العلماء ولمن يقتفي احاديث اهل البيت عليهم السلام في ذلك
فخلط مذهب الفلاسفة فان الزمان كائن في الاعيان ولا يمكن ان
يكون انتزاعيا وفي ان تخلف المعلول عن العلة التامة محال بان كتاب
العالم حادث بالحدوث الدهري دون الزماني وبار بحال بان كل فاعل
سوى القيوم الحق تعالى مضطر في صورة مختار جراءة على الله تعالى ورسوله واهل
بيته عليهم السلام **ويمكن** المعارضة ايضا بالاستدلال عقلا على حدوث العالم
زمانا بان العدم الزماني للعالم على نحو ما قاله الفلاسفة ومن تجدد وحدوثهم
من كون الزمان محققا في الخارج ومقدار الحركة الفلك وغير متناه في جانب
الماضي وكون كل حادث مسبوقا على حوادث معدات غير متناهية في
جانب الماضي يستلزم انحصار ما لا يتناهى بين حاصرين والمتساوية والمتزايدة والعدد
بين حاصرين احدهما الواجب والآخر المعلول الاخير واستحالة ذلك من
بديهيات العقول من غير فرق بين كون الاجزاء مجتمعة او متعاقبة
بيان لزوم الانحصار ان الواجب تعالى مقدم بالذات على كل واحد من اجزاء
السلسلة مقدم واحد وسيجيء معناه وهذه السلسلة مترتبة ذاتا عندهم باعتبار

الافراد او مجموعها طرف لهذه السلسلة بهذا الاعتبار وطرفها الآخر المعلول
الاخير ويندفع بهذا التقرير ما اشتهر من انه لا يجوز ان يكون علة كل منها
الواجب مع ما فوقه فلا يكون طرفا للسلسلة بل ماخوذا مع بعض السلسلة
في علية كل منها لان غاية الامر انه يجوز اعتباران الاول
كونه مقدما على كل احد منها كما ذكرنا الثاني كونه ماخوذا مع بعض السلسلة
في علية كل منها وهو بالاعتبار الثاني وان لم يكن طرفا للسلسلة ولا
واقعا في نظامها لكنه بالاعتبار الاول طرف لها ويلزم منه الانقطاع
عند الواجب تعالى وبطلان الاعتبار الثاني لا ينافي الاعتبار الاول ثم بعد
التنزل نقول انه تعالى مقدم بالزمان على كل واحد من الحوادث المرتبة
زمانا اذ لا يخرج شيء على تقدير قدم العالم زمانا او قدم الزمان عن مقارنة
حد من الزمان فيكون طرفا لها بهذا الاعتبار وان كان مجامعا لكل
منها ايضا ولا ينافي هذا كونه تعالى خارجا عن الزمان والزمانيات
كما وردت به الروايات فان معناه نفي التغير فيه كالزمانيات التي
يكون جزء من الزمان مختصا بالظرفية لوجودها وتحققها كما روي في خطبة امير المؤمنين
عليه السلام انه قال الذي لم يسبق له حال حالا فيكون اولا قبل ان يكون
باطنا اي ولا باعتبار صفة متقدمة قبل ان يكون اخرى باعتبار صفة اخرى
حادثة بعد انقضاء الاولى وظاهرا باعتبار صفة متقدمة كاللون مثلا

سبقتهم واحدهم

او لصفة من صفات الذات الحاصلة

قبل ان يكون اجزاء او يكون ظاهرا

في خطبة من نهج البلاغة الاول ... ما وحده من كيفه

قبل اتصافه بها ويمكن نفي العكس ايضا بما دون الاول كما لا يخفى وتعليل التخصيص بانه لولا
العكس مصور بدون سبق حال حالا باعتبارها قبل وجود العالم وما بعده
ولانه تفسير لقوله تعالى هو الاول والآخر والظاهر والباطن الجملة بان
الاولين في حكم اسم واحد كما يظهر مما رواه الصدوق ابن بابويه رحمه الله في كتاب
التوحيد في باب معنى الاول والآخر وكذا الاخران وقال عليه السلام
لا تصحبه الاوقات ولا ترفده الادوات وقيل عليه السلام ذلك لقوله عليه السلام
سبق الاوقات كونه والعدم وجوده والابتداء ازله ووجه ان نفي الظروف
والزمان والاجل والحين فالمطلق ... الظروف بالنسبة
الظروف المتغيرة من حيث انه ... مع كونه ... ان يجعل ...
قوله ... بعد ذلك ... بعد فناء الدنيا ... لا شيء ...
قبل ... انها كذلك يكون ... بها ... ولا مكان ولا حين و
زمان حدث عند ذلك الآجال والاوقات وذهبت السنون و
الساعات الى ... ثم ... المطلق ...
ذكره ... متعجبه قال سيدنا الاجل المرتضى في جواب المسائل
الحلبيات وبعض سائلا ان يسال عن معنى قوله عليه السلام في هذا الكلام سبق
الاوقات كونه والعدم وجوده فيقول كيف يسبق العدم وجوده وما كان
معدوما موجودا فيما لم يزل الا والاشياء معدومة فسبق وجوده عدمها

وانما سبق وجوده وجودها والجواب عن ذلك ان معنى هذا الكلام ان
وجوده لم يسبق عدم ذاته لا عدم غيره من الذوات والفائدة في ذلك
ان كل موجود سواه من المحدثات عنده سابق لوجوده ولهذه العلة ما
كان محدثا والمحدث ما كان موجودا بعد عدم والقديم ما وجد لا من
عدم فاراد ان الوجود سبق من غير عدم تقدمه وجميع الذوات بخلاف
ذلك وليس لاحد ان ينكر لفظ سبق في هذا الموضع فقد ارتفع بتقضي
لحاق المسبوق به على كل حال وبطل ان الوجود اذا سبق العدم اليه كان
العدم منتظرا فيه وذلك انه قد يقال تسبق الى كذا وكذا دون كذا فيما
يجوز على بعض الاحوال وانما المراد ههنا ان الوجود حصل له من غير عدم
وان كان لا يحصل لغيره الا من عدم انتهى ~~ولكلام معنى عدم كونه زمانيا
بحيث ان اطلاق القول بعدم تقدمه على الحوادث لو مقارنته لشيء منها
يمتنع وصفه تعالى بالقدم والبقاء وكونه تعالى اولا وآخرا~~ ثم لا يخفى انه
لا يمكن التشبث في اثبات الانحصار من جانب بعد التنزل بملاحظة
التقدم المطلق المشترك بين التقدم الذاتي وبين التقدم الزماني
وجعله تعالى طرفا باعتباره ويمكن ايضا الاستدلال على حدوث العالم
زمانا على تقدير ثبوت ~~الواجب تعالى~~ بان يقال نوع ح مقدم على طبيعة
العالم من حيث هي اي المفهوم المشترك بين اجزائه تقدما باعتباره

[illegible]

يكون



يكون القدر المشترك بين فرد شخص كائن في الخارج متأخر عنه بتمام سواء كان
القدر المشترك كائنا في الخارج بنفسه او مفهوما انتزاعيا اعتباريا
محضا لانه تعالى متقدم على كل فرد فالقدر المشترك متقدم واحد اي يكون
تحققه باعتبار كونه واحدا قبل تحقق كل واحد من افراد شيء متقدم واحد
بالمعنى المذكور متقدم على طبيعة ذلك الشيء من حيث هي بالمعنى المذكور
فلا نعم من حيث هذا التقدم حصول في مرتبة من مراتب نفس الامر فضلا
من هذه الحيثية او حين تقرر العالم او حين حدوثه اذ لا يخرج شيء على تقدير
قدم العالم زمانا وتقدم الزمان عن مقارنة حد من الزمان ان لم يكن
زمانيا والاول محال لاستلزامه خلاف الفرض والفرد المحال من
تحصيل الحاصل والثاني يستلزم المط وهو حدوث العالم زمانا على تقدير
ثبوت واجب الوجود بالذات وهذه القضية الكلية اي قولنا كل متقدم على كل
واحد ضرورية ان قيد التقدم بالوحدة كما مر والا فلا فيندفع
ما استدل به بعض المتاخرين على اثبات الواجب تعالى بدون التمسك
بابطال التسلسل حيث قال على تقدير كون الموجودات منحصرة في الممكنات
لزم الدور اذ تحقق موجود ما يتوقف على هذا التقدير على ايجاد ما لان
وجود الممكنات انما يتحقق بالايجاد وتحقق ايجاد ما يتوقف ايضا على
موجود ما لان الشيء ما لم يوجد لم يوجد انتهى اما اولا فلا معارضة بالمثل

مفهوم ما سوى الله تعالى مثلا وكل متقدم على كل واحد من افراده هو

[illegible]

استمرارها لانها هي الحوادث الزمانية بمعنى لا تقف في جانب المستقبل الى الابد لان كل
واحد منها يستتبع ضرورة بتبعية وان كان وقوع مجموعها بحيث لا يشذ عنها واحد استحالة
محالا او غير مقصور كما مر ومعلوم تأخر الزمان بقاء باعتباره في نقصان لكان من المعلوم الكائنات صح
اللازم جزءا او باعتبار منشأ انتزاعه وان كان موجبها محققا في نفس الامر فقط عن كل واحد
منها ضرورة انقطاعه بدون انقطاع الزمان فيلزم انقطاع طبيعتها من حيث
هي بالمعنى المذكور حين انقطاع الزمان بل يلزم انقطاع طبيعتها من حيث هي بالمعنى
المذكور حين نفسها ات جزءا بتقابه عن كل واحد من افرادها واما ما رواه
[ابن بابويه] رحمه الله تعالى في كتاب التوحيد في باب مجلس الرضا ع مع سليمان
المروزي قال ثم قال الرضا عليه السلام اليس يعلم الله تعالى جميع ما في الجنة والنار يا سليمان صح
قال سليمان نعم قال افيكون ما علم الله تعالى انه يكون من ذلك قال نعم
قال فاذا كان حتى لا يبقى منه شيء الا كان ايزيدهم او يطويه عنهم قال
سليمان بل يزيدهم قال فاراه في قولك قد زادهم ما لم يكن في علمه انه يكون
قال جعلت فداك فالمزيد لا غاية له قال فليس يحيط علمه عندكم بما يكون
فيهما اذا لم يعرف غاية ذلك واذا لم يحط علمه بما يكون فيهما لم يعلم ما يكون
فيهما قبل ان يكون تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا قال سليمان انما
قلت لا يعلمه لانه لا غاية لهذا لان الله تعالى وصفهما بالخلود وكرهنا ان نجعل لهما
انقطاعا قال الرضا عليه السلام ليس علمه بذلك بموجب لانقطاعه عنهم لانه قد

يعلم ذلك ثم يزيدهم ثم لا يقطعه عنهم وكذلك قال الله تعالى في كتابه كلما نضجت جلودهم بدلناهم
جلودا غيرها ليذوقوا العذاب وقال تعالى لاهل الجنة عطاء غير مجذوذ وقوله تعالى عزوجل وفاكهة كثيرة لا مقطوعة ولا ممنوعة فهو جل وعز يعلم ذلك ولا يقطع عنهم الزيادة صح
الحديث فيحتمل ان يبين ان مقصوده عليه السلام كما يدل عليه سابقه
ابطال ما ذهب اليه سليمان من ان ارادته تعالى وعلمه من جنس واحد وكل منهما
قديم ومن صفات الذات ولا تخلف عن شيء منها متعلقة اي المراد والمعلوم
فمقصوده عليه السلام اثبات انه يتخلف دائما معلوم ما عن علمه تعالى والا
لكان المفهوم جميع معلوماته الواقعة كل واحد منها في الخارج فرد حقيقي له واقع ايضا في الخارج صح
جامع اجزائه فكان لمفهوم جميع ما في الجنة والنار فرد فيلزم ان يصح الحكم بانه وفرد حقيقي هو البعض من افراد مفهوم ما يكون في الجنة والنار صح
تعالى يعلم جميع ما في الجنة والنار اي من حيث انه جميع وان يكون وتحقق
ذلك الجميع وسياق الكلام الى آخره فلا يصل في قوله تعالى انه يكون ما
علم الله تعالى انه يكون عبارة عن مجموع ما علم الله تعالى من حيث المجموع
لكل واحد وقوله ع قد زادهم ليس معقول القول بل موضوع بانه
لا اراه ولو لم يكن مقصوده عليه السلام ذلك بل كان مقصوده اقامة
البرهان على انه لا يصح الحكم بان كل احد مما في الجنة والنار يستتبع لكان
تشكيكا في الضروري البديهي ومنافيا للايات المذكورة ولتوجه ان يقال ان
وقوع كل واحد من معلوم الوقوع لله تعالى لا يستلزم وقوع الجميع حتى لا يبقى
منه شيء الا كان لان وقوع كل واحد من فرد مفهوم لا يستلزم وقوع مجموع

الافراد من حيث المجموع لجواز ان لا يكون لمفهوم المجموع ح فرد حقيقي اصلا كما ذكرنا
في ذيل الجواب عن الشك الثاني في جواب الاعتراض الاول على عينية صفات
الذات بعد فضلا عن ان يتحقق ذلك المجموع ولو سلم ذلك نقول وقوع كل واحد من
اجزاء المجموع في وقت ما لا يستلزم وقوع المجموع في وقت كما ستفصله بعيد
هذا ويمكن ان يكون قوله فيجب علمه عندكم الخ قوله وليس علمه بذلك الخ اشارة
الى جميع ما ذكرنا فانه قد عدل سليمان الى صحة ~~حينئذ الكل اي العلم بين كل~~
~~ما في الحبه والنار ... بجميع ... فادرة ... عليه السلام~~
~~بذلك~~ واما كون معصوم عليه السلام محض التشكيك والتحير فغير لائق بشانه
تم والله اعلم **لا يقال** في بيان منع النقض لحصول الفرق بين صورة
الدليل وصورة النقض بان لمفهوم جميع الكائنات المفروضة في الممكنات
فردا حقيقيا لانها اما مجتمعة واما متعاقبة في جانب الازل الى الآن
بخلاف مجموع الحوادث الغير المتناهية فيمكن تقرير الدليل بان الباري
متقدم على كل جزء من مجموع الكائنات وكل متقدم على كل جزء من مجموع
متقدم على الطبيعة المشتركة بين الاجزاء من حيث هي هي بان يكون تلك
الطبيعة بنزلة شخص موخر في الوجود الخارجي كانت امرا اعتباريا او حقيقيا
كما مر وبهذا القول في العكس **لانا نقول** تقرر النقض ح بانه لما كانت
الطبيعة في صورة ان يكون للمجموع فرد حقيقي بمنزلة شخص موخر من شيء

العلم بكل شيء صح

التكوين صح

سواء صح

لاجل تاخر كل جزء من المجموع عن ذلك الشيء لكانت الطبيعة في صورة ان لا يكون
للمجموع فرد حقيقي ايضا بمنزلة شخص موخر لاجل تاخر كل فرد ولمفهوم العقد المركب
عن ذلك الشيء والفرق تحكم بعلوم البطلان **واما توهم** ان لو كان كل واحد
واحد من الجملة الغير المتناهية بمعنى لا يقف واقعا في وقت ما او ممكن الوجود
لزم كون الجملة بحيث لا يشذ عنها واحد اي الغير المتناهية بالفعل واقعا في وقت
ما او ممكن الوقوع **فظاهر السقوط** مما مر لان هذا التشكيك في الفرد الحقيقي ومناف
لجميع للايات وايضا ذلك انما يكون فيما يكون فيه لمفهوم الجملة بحيث لا يشذ
عنها واحد فرد حقيقي يصدق هو عليه وما نحن فيه ليس كذلك كما مر
ولو سلم ذلك نقول قولنا اشغال الجملة الى اخره ممنوع لان اشغال الجملة
دائما او بالضرورة قد يكون باشغال بعض بعض منها في وقت وقت بان
يكون الاحاض المتغيرة متناهية الى غير النهاية متعينة مجملا في الذهن باعتبار
كل وقت بتعين مغاير لتعينها في وقت آخر وبالجملة صدق الكلية المطلقة العامة
او الممكنة العامة سواء كانتا موجبتين ام سالبتين لا يقتضي ان يكون
مجموع الشخصيات من حيث المجموع واقعا او ممكنا لانه يقتضي جوازان يتوافق
جميع شخصياتها في الزمان باعتبار التحقق او ان يكون زمان مستندا في جانب
الابد ظرفا لجميعها ولا يمكن ان يكون مجموع الشخصيات واقعا الاحد هما لانه يشترط
في وجود كل مجموع في الجملة ان يكون اجزاؤه موجودة واقعة على احد الوجهين ضرورة انه

الممتنع لا لا صح

او ممكن الوقوع ان لا يشذ احد ... بالضرورة ... داخلا وبالضرورة ... واحد ... في وقت صح

ولا احد بها لوجب ان ينتفي في كل وقت من الاوقات الغير المتناهية من جانب
الابد بعض يعني في الذهن ولو مجملا منه ومعلوم انه لا يمكن وقوع مجموع في وقت من
الاوقات مع انتفاء بعض جزئه وفي كل واحد من الازمنة السابقة عليه
جل ربما اشترط بعضهم في وقوع المركب الوجه الاول كما يظهر من استدلالهم
على نفي وقوع المركب بمعنى القطع الخارج وحكمهم باستحالة وقوع المركب
من النقيضين في الخارج زائدا على حكمهم باستحالة اجتماعهما في الخارج ولعل منشأ
منشأ توهم البعض انه من براهين ابطال التسلسل لا تجري في الامور الغير
المجتمعة في الوقوع اصلا **وفيه نع** بما حررناه ما توهم جمع من المتأخرين بناء
على توهم ان صدق الكلية الممكنة لا يستلزم امكان تحقق جميع شخصياتها
من حيث المجموع منه انه لو كان كل واحد من عدمات غير متناهية ممكنا لزم
ان يكون مجموع العدمات من حيث المجموع ممكنا فادعوا في اثبات الواجب
بدون تمسك بابطال الدور ولا التسلسل انه لو انحصر الموجود في الممكن لكان
انتفاء الآحاد بأسرها بان لا يوجد شيء منها ممكنا وادعوا بداهة ان
جميع الممكنات المفروضة سواء كانت متناهية او غير متناهية في حكم واحد
في امكان طريان الانعدام عليها بالكلية فقالوا ان مجموع الموجودات
من حيث هو موجود يمتنع ان يصير لا شيئا محضا ومجموع الممكنات ليس
يمتنع ان يصير لا شيئا محضا وبذلك ثبت وجود الواجب انتهى وذلك لما تقرر

مكان

بلغ

اعتراض على الدواني في المحاكمة

من ان امكان كل واحد لا يستلزم امكان المجموع من حيث المجموع لما
من النقض وما سبق من الحل فانه يجري بان يقال بادنى تغيير نعم يمكن ان يقال ان
المتبادر لغة وعرفا من عبارات القضية السالبة الكلية الممكنة امكان اجتماع السلوب
فان نحو قولنا لا شيء من اجزاء الجملة بواقع بالامكان يتبادر منه امكان ان لا يقع
يوجد منه شيء اصلا بان تنتفي الاجزاء بالاسر وكذا المتبادر من قولنا لا شيء
من اجزاء الجملة منتف بالامكان امكان ان يقع جميع الاجزاء فتوهم ان
صدق السالبة في الامكان يستلزم ان لا يكون للجملة منتفية بالامكان فيلزم ان
الجملة واقعة بالامكان ولكن بعد الكشف عن المراد يندفع الايراد ووهم
بعض المتأخرين ان امكان كل احد يستلزم امكانية انتفاء الآحاد بالاسر بحيث
لا يتحقق منها فرد امكانا منفيا ذاتيا ولا يستلزم امكان الانتفاء امكانا في
نفس الامر والحق التلازم بين الامكانين فيما نحن فيه **لا يقال** لو لم
يكن مجموع الانتفاءات ممكنا لزم ان يكون العدد المشترك واجبا بالذات
وهو ايضا مثبت المطلوب **لانا نقول** لا نسلم تحقق العدد المشترك بين
جميع الممكنات في الخارج **ولو** سلم فلا وقوع له على حدة ووجوبه انما هو بمعنى
امتناع السلوب بالذات كما في النقيضين فان وجوب العدد المشترك
بالذات بالمعنى الذي نحن فيه فلا يكفي هذا في اثبات الواجب
لان المطلوب اثبات موجود كائن يكون له وجود خاص واجب **ويخاطب** ولو سلم

وجوب العدد المشترك منها هو ممتنع ارتفاعها بالذات والمستلزم ذلك هو

فهذا دليل آخر غير ما ذكروا ويحتاج الى اخذ هذه المقدمة بخلاف ما ذكروا

واعلم انه قد يعترض على المصنف القائلين بنفي الجزء الذي لا يتجزى بان قبول
كل جسم مفردا للانقسامات الكثيرة الى غير النهاية بان جميع ما يمكن ان
يخرج من القوة الى الفعل بحيث لا يبقى منها قسمة ممكنة اما متناهية او غير متناهية
فعلى الاول اذا انتهى القسمة الى حد لا يمكن القسمة بعده وعلى الثاني
يلزم امكان وقوع مجموع الانقسامات الغير المتناهية في الجسم ويجاب عنه
في المشهور بانه ان اريد بجميع الانقسامات الممكنة جميع انقسامات كل منها ممكن بانفرادها
غير متناهية ولا يلزم امكان وقوع المجموع الغير المتناهية بل امكان وقوع
كل واحد من آحادها وان اريد جميع انقسامات يكون مجموعها ممكن الخروج فان
هذا المفهوم لا يصدق على جملة من جمل الانقسامات اذ لا يمكن ان يتصف مجموع
بانه ممكن لا يمكن مجموع بعده فلا يتصف بانه متناه او غير متناه ولو لزم الاتصاف
باحدهما لم يلزم محذور اذ لعل المحال انما يلزم من فرض وقوع فرد ذلك
المفهوم ولا يخفى انه على خفائه يمكن ان يجاب عنه على الشق الاول
انه مما اجيب به عنه على الشق الثاني ~~واما تأيب فنابل~~ ~~بان الاخر~~
~~الى ان يقولون تقدم واحد فان تقدم الايجاد على الموجود وتقدم~~
~~الموجود على الايجاد وليس تقدما واحدا وكذا تغير الزمان يعني تقدم~~
~~كل واحد من افراد الحوادث المتعاقبة الى غير النهاية يعني لا تنفذ~~

فيه جواب عن شبهة جذر الاصم

حل المغالطة

~~الجواب بهذا امتنع عقلا ان يستعمل فيه لفظ شيء فيما يشمل نفسه فالجزء وان~~
~~كانت داخلة فيما وضع له لفظ لان النسبة سواء كانت ناقصة او تامة جزء او خارجية~~
~~لا تتصور الا خارجة عن طرفيها وعن متعلق طرفيها عن منسوبيها اولى~~
~~يسري الحكم اليها~~ ويمكن الجواب بهذا عن المغالطة المشهورة المسماة بجذر الاصم
وهي ان قول القائل كل كلامي في هذه الساعة كاذب اذا لم يقل ولم يعتقد غير هذا
اجتمع فيه الصدق مع الكذب لاستلزام كل منهما فيه الآخر مع ان الصدق و
الكذب لا يجتمعان في خبر وقد تحير في جوابه فحول العلماء فبعضهم اقر بالجهل ومن
تصدى لجوابه لم يات فيه بشيء يصلح للنقل وحاصل الجواب انه ليس مركبا
اصلا فضلا عن ان يكون تاما فضلا عن ان يكون خبرا صادقا او كاذبا لانه لا بد
ان يكون النسبة خارجة عن طرفيها وهو ظاهر وايضا لزم ان يكون الشيء جزء نفسه لان
الموضوع جزء القضية مثلا وكذا عن تقريره الآخر وهو انه اذا قال اليوم كل
كلامي غدا صادق وقال الغد كلامي امس كاذب ولم يقل ولم يعتقد غيرهما فكل
منهما صادق وكاذب وحاصل الجواب ان شيئا منهما ليس مركبا اصلا
والا يلزم ان يكون النسبة جزء جزء طرفها فان النسبة في كل منهما جزء طرف
الآخر وطرفه الآخر جزء فالنسبة في كل منهما جزء جزء الآخر والآخر طرف الاول
فالنسبة في كل منهما جزء جزء طرفها وايضا يلزم كون الشيء جزء جزء نفسه ويظهر
بذلك ان الحكم في نحو قولك كل خبر اما صادق واما كاذب لا يشمل تخصيص الخبر

بمنطوقه ومفهومه لا يمكن ان يستعمل الا في معنى مجازي اي عاما مخصصا بتخصيص العقل
ويعلم حكم تخصيص هذا الجزء من خارج بالقياس ونحوه **ويمكن** ان يجاب عن
المغالطة بجواب آخر وهو انا نسلم كونه جزءا لكن لا نسلم استحالة اجتماع الصدق و
الكذب في جزء واحد مستندا بجواز اجتماعهما فيه من جهتين فنقول كل كلامي في هذه
الساعة كاذب صادق من حيث انه مخبر عنه واما الاجزاء فلكل منها ثلث حيثيات
فكل منها صادق من حيث انه جزء وكاذب من حيث انه مخبر عنه لنفسه بواسطة الآخر
والاول منها كاذب من حيث انه مخبر عنه للثاني منها والثاني منها صادق
من حيث انه مخبر عنه للاول منها **فان قلت** اجتماع الصدق والكذب في
جزء واحد من جهتين ايضا بديهي البطلان **قلت** لا نم بداهته حيث انه الفرض
الواقع وهو دخول هذا في الجزء ان كان بديهيا ينفيها لا يتحقق بعيد
وامثاله موافق لقانون البحث **ونقل** عن فاضل جواب ان هذه
المغالطة عرضت على الرضا عليه السلام فاجاب بجوابين لكن لم يكشف **واما**
ثانيا فبان يقال ان المراد بالتصديق في حد الايمان هو العلم
التكليف بالعلم مبني بخصوصه راجع الى التكليف بالنظر لان الاشتغال انما
يتصور فيما كان المكلف به مقدورا ومتصورا الانفكاك عن فهم التكليف و
بالعلم ليس كذلك لان عن العالم بحيث المكلف لا يقدر على العلم بمجرد فهم التكليف
والعالم به لا يتصور انفكاك علمه عنه وابو لهب من حيث النظر اي انه مقدور له

خبر اي المجموع منفصلا بحيث لا يصح الحكم عليه باعتباره وكاذب من حيث انه

ضروريته ...

لكن علم الله تعالى انه لا ينظر فضلا عن تحقيقه ما يفضي الى انه ينفعل النظر لا يؤدي الى الحق وهو
العلم اليقيني وهذا ليس تكليفا بما لا يطاق كما ينظر في الجواب عن الوجه
الثاني فان رفع الواقع بعد وقوعه عن طرف وقوعه ليس بممكن في نفسه وفيه تحقيق
كما انه اجاب به المحقق الطوسي قدس سره عن الوجه الثالث في تلخيص المحصل حيث
قال ان تكليف ابي لهب انما كان من حيث كونه مختارا والاخبار عنه بانه لا يؤمن
من حيث العلم والعلم لا ينافي الاختيار انتهى **فان قيل** الحاكم بوجوب
هذا النظر شرعا هو وعندنا وعندك ان العقل ليس حاكما بالاحكام الشرعية
كما يجيء عند قول المصنف والاصل في هذه الاصول الخطاب ونحوه كان يقول
قلت هذا راجع الى الوجه السادس حقيقة وسيجيء **حل** انه لا تنافي من
كون شيء متفقا عليها في نفسها صحيح كونها مختلفا فيها على تقدير امر غير واقع
وتسليمه وهو هنا كون المراد بالتصديق في حد الايمان العلم فيمكن منع انما لا
المنع في صورة ان لا يكون بالعلم مشروطا بالقيض المتفق عليه ولم يكن ايضا دليل
المتفق عليها منحصرا في قبض بالعلم واذا تحقق احدهما كالاول فيمكن فيه
فالمتفق عليه حكم المختلف فيه يعني جوازه التمسك بها وجواز المنع وهذا
موافق لآداب البحث ونظيره كما رواه الصدوق ابن بابويه رحمه الله في العيون في باب
في العيون في باب جواب الرضا عليه السلام عن سؤال ابي قرة صاحب الجاثليق
عن صفوان بن يحيى قال سالني ابو قرة صاحب الجاثليق ان اوصله الى الرضا عليه السلام

الی قوله ثم قال یا جاثلیق ما تقول فی فرقة ادعت دعوی فشهدت لهم فرقة
معدلون قال الدعوی لهم قال فادعت فرقة اخری دعوی فلم یجدوا شهودا
من غیرهم قال لا شیء لهم قال فانا نحن ادعینا ان عیسی روح الله وکلمته فوافقنا
علی ذلک المسلمون وادعی المسلمون ان محمدا نبی فلم نتابعهم علیه وما اجمعنا
علیه خیر مما افترقنا فیه فقال ابو الحسن علیه السلام ما اسمک قال یوحنا قال یا
یوحنا انا آمنا بعیسی روح الله وکلمته الذی کان یؤمن بمحمد ص ویبشر به ویقر علی نفسه انه
عبد مربوب فان کان عیسی الذی هو عندک روح الله وکلمته لیس هو الذی
آمن بمحمد ص وبشر به ولا هو الذی اقر لله عز وجل بالعبودیة فنحن منه براء فاین
اجتمعنا فقام وقال لصفوان بن یحیی قم فما کان اغنانا عن هذا المجلس انتهی
ضمیرا وصله ثم قال للجاثلیق فالعنوان غیر مناسب وظاهره ان کون نبوة
عیسی متفقا علیها ونبوة محمد ص مختلفا فیها لا ینفع اذا لم یکن تحقیق نبوة محمد ص
مستلزما لتحقیق نبوة عیسی ع وهو ممنوع بل باطل لان کلا من نبوة محمد صلی الله علیه وآله
وکتابه مصدق لما بین یدیه من الانجیل ومهیمن علیه **فان قلت** الکاذب
فی دعوی النبوة قد یخبر عن صدق الصادق فیها فلا دلالة **قلت** لیس
المراد بالتصدیق الاخبار عن الصدق بل المراد کونه محققا للصدق ای کونه
بحیث لو لم یتحقق هذا الکتاب عن الله فی هذا الوقت الذی جیء به وهذه النبوة
لکان الانجیل باطلا لانه وقع فیه البشارة بنبوة محمد ص ای بنبوة هذا الشخص بخصوصه

وصدق

وصدق هذا الکتاب بعینه وذلک ببیان الاوصاف الکلیة المنحصرة فی شخص کما فصل
فیما رواه الصدوق ابن بابویه فی کتاب التوحید فی باب ذکر مجلس الرضا علی بن موسی علیه السلام
مع اهل الادیان وکذا المراد بکون کل من عیسی والانجیل مصدقا لما بین یدیه من التوراة
والتعبیر عن هذا المعنی بالمصدق لانه دلیل آخر علی صدقه فان الاخبار بالغیب اذا وقع
معجزة علم انه معجزة من صادق ویحتمل ان یکون مراده ع ان دلیل نبوة عیسی منحصر
عندنا فی اخبار محمد ص به لا استغنائه عن نقله ودلیل آخر کتواتر المعجزات فلا اتفاق
[illegible] ولا نبأ فی ذلک عندنا ان تکون معجزات عیسی علیه السلام متواترة [illegible]
وقت ما فان ذلک العلم انما حصل من اخبار محمد صلی الله علیه وآله وعلی
ای تقدیر کان المعنی دقیقا لم یبلغ الیه کما هو فهم الجاثلیق فلما تنزل علیه السلام
وسلم الاتفاق بقوله فان اجتمعنا لارادة ان نقض کلا منهما ایضا کان [illegible]
لیس هو الی المسلمین بلا شهود من غیرهم لشهادة المعجزات المتواترة ولا سیما القرآن
علیه ونحو ذلک تم الجاثلیق بلا تبیح **والثالث** فانا نسلم ان التکلیف با
التصدیق هو التکلیف بالعلم حقیقة لکن لا نسلم ان ابا لهب مکلف بالتصدیق
بالنتیجة ای بان یؤمن بانه لا یؤمن فان تکلیف التصدیق بالصغری لم یترتب لها
مع الکبری بالتصدیق بالکبری انما یستلزم تکلیفه بالتصدیق بالنتیجة فمن لم یکن التصدیق
بالکبری منافیا للتصدیق بنفس الصغری فان من کان تصدیقه بالکبری منافیا
لها کان حین تکلیفه انما هو بالتصدیق بالکبری فقط وان علم التفصیلی

[illegible marginal gloss]
واما ثانیا [illegible]
لا تعقف

الصغرى بعبارة اخرى فمن لم يكن صدق الصغرى تابعا لعدم علمه وتصديقه
بالكبرى والحاصل ان التكليف بالعلم بالكبرى ثابت يستلزم التكليف بما يلزمه بالذات
او باعتبار امر متحقق حين التكليف مجامع له لكنا نعلم على تقدير تحققه ولا يستلزم
التكليف بما يلزمه باعتبار امر متحقق حين التكليف وتابع لتقدم العلم بالكبرى
كما فيما نحن فيه فلا يلزم من تكليف ابي لهب بالايمان مع تحقق التكليف بامر مشتمل على
النقيضين ولا تحقق التكليف بامرين متناقضين فان ظاهر القاعدة المنطقية في
انتاج الشكل الاول لا ينافي ما ذكرنا ولو سلم المنافاة فلتخصص بما ذكرنا ويمكن
ايضا ان يحمل على هذا ما نقلنا عن المحقق الطوسي قدس سره واما الجواب
عن الوجه الثالث بان ابا لهب لم يسمع الخبر عن عدم ايمانه وكذا اخواته ففيه
اولا انه غير واقع لانه عليه السلام مأمور بالخطاب للكافرين واخبارهم بعدم
ايمانهم اصلا في سورة الكافرون لا اعبد ما تعبدون مكررا ولا انتم عابدون ما اعبد في
كليهما للاستقبال على ما يفهم مما رواه علي بن ابراهيم في تفسيره عن ابيه عن محمد
بن ابي عمير قال سأل ابو شاكر ابا جعفر الاحول عن قول الله تعالى قل يا ايها الكافرون
لا اعبد ما تعبدون ولا انتم عابدون ما اعبد ولا انا عابد ما عبدتم ولا انتم
عابدون ما اعبد فهل يتكلم الحكيم بمثل هذا القول ويكرره مرة بعد مرة
فلم يكن عنده في ذلك جواب فسأل ابا عبد الله عليه السلام عن ذلك فقال
كان سبب نزولها وتكرارها ان قريشا قالت لرسول الله صلى الله عليه وآله

[illegible]

وتأخر طبيعتها عن كل واحد من افرادها بل يستحق جزءا واحدا وكذا نوع كل واحد
من الامور الواقعة في الخير والشر ليس وقوعا واحدا بل يستحق زمان خاص
محدود الا آخر لمكن ان يتوهم انه يتحقق كل واحد منها واما الثالث فباطل
ايضا لانا قد بينا في الجواب عن الشك ان التكوين والارادة ونحوهما من
صفات الفعل ~~ليست من صفات الذات وان صفات فعله تعالى~~ ليس لها تحقق
في نفس الامر علاحدة بل تبع وقوع وجود المعلول فهو عين المعلول اي متأخرة
عن العلة في مرتبة وقوع وجود المعلول لا ان صفات ذاته تعالى عينه تعالى والتفرقة
واضح الشبهة الثانية على ان انتفاء الحادث اليومي محال سواء كان
العالم قديما او حادثا وهي ان انتفاء الشيء انما يكون بانتفاء علته التامة وانتفاء
علته التامة بانتفاء علة علته وهكذا ولما كانت سلاسل العلية منتهية الى الواجب
تعالى كان انتفاء الحادث مستلزما لانتفاء الواجب تعالى عن ذلك علوا
كبيرا وتجري هذه الشبهة في حدوث الحادث اليومي ايضا فان
الحدوث انما يكون بحدوث العلة التامة وحدوثها بحدوث علة العلة وهكذا
فينتهي الى الواجب ووجه الدفع واضح مما مر من جواز تخلف المعلول عن العلة
التامة ويمكن ان يجاب عنها بعد تسليم امتناع التخلف بوجه
آخر بان نفي في صورة انتفاء الحادث قد يكون لانتفاء شرطه وهو الزمان
السابق او ما فيه باعتبار ان فيه كالاستعداد اي حصل فيه للمادة بسبب

استدلال م

شبهة انتفاء الواجب تعالى بانتفاء الحادث اليومي
اليومي ان انتفاء العلة انما هي في الزمان اللاحق اي زمان انتفاء الحادث م

على السابق كما ذهب اليه الفلاسفة ولا كان انتفاء الزمان السابق

تحركها في الزمان السابق واجباً وبقاءً ومستغناً لذاته كما مر لم يحتج الاشتغال
الى علة حادثة حين حدوثه وفي صورة حدوث الحادث اليومي ان حدوث
العلة التامة في الزمان اللاحق قد يكون لحدوث شرط ما هو تقضي الزمان
السابق فهذا التقضي لما كان واجباً لم يحتج الى علة حادثة **لا يقال** هذا
الزمان وتقضيه الشريك للعلة ان كان واقعاً في نفس الامر من حيث
انه شريك للعلة اما في الخارج او في الذهن مطلقاً لزم انحصار ما لا يتناهى
في نفس الامر بين حاصرين لان بين كل حدين من الزمان حدوداً غير
متناهية ويتحقق في كل منها تقضي ما قبله والقول بتحقق بعض الحدود دون
بعض تحكم وان كان غير واقع في نفس الامر كان شريك العلة ممتنعاً **لانا نجيب**
عنه **اما اولاً** فبان يتحقق على تقدير حدوث الزمان لان شيئاً كان
بين مبدأ الزمان وبين الحد الذي نحن فيه وهو الان الى غير حوادث
متناهية والا لزم انحصار ما لا يتناهى بين حاصرين ولعل للزمان الذي
بينهما وللحركة الى فيه له مفاصل بالفعل بعده والمتفرقات من هذه الحوادث
في الحدوث والانتفاء ولم يثبت دليل للفلاسفة على ان بين كل حركتين
زمان سكون كما فيما لم تكن احديهما منعطفة عن الاخرى فلا نم ان
القول بوقوع بعض الحدود دون بعض تحكم نظراً ما ذهب اليه ذيمقراطيس في
الاجسام في انفسها وما ذهب اليه ابن سينا فيها باعتبار المماسة والى ذاه الكاتبين

القديم هو

بين الاجسام بالفعل لا الواقعتين بين هما في القوة ومجوفة الفعلية كما قرر في
موضعه وكذا ما الكلام على تقدير قدم الزمان والحركة الى فيه لزوماً او بين
كل حدين من الزمان الغير المتناهي حوادث متناهية غير لا يتم ذلك على
ما ذهب اليه الفلاسفة من عدم المفاصل في الزمان اصلاً وقد مرجع
الى ما فيه تشخصاً **فان قلت** يرد عليكم دون الفلاسفة ان العين شيء هو ان يكون
مقارن مع معلولاته المتقدمة على الحركة الى فيه لزوماً ان كان علة تامة للحركة
الاولى من هذه الحركات عدم الجزء السابق منها مع بقائه والا احتاج الى شرط
آخر وهكذا فيلزم التسلسل **قلت** نختار الشق الثاني ولا يلزم التسلسل
لان شرطها عدم وصولها الى حد هو مبدأ الحركة الثانية ولما كان
وصولها الى هذا الحد متشابكة بوقوعها وقبل وقوعها لم يحتج تحقق ذلك
الشرط الى علة حين حدوثه ولا حاجة في الجواب الى ان يقال ان انتفاء
الوصول امر سلبي مستند الى علة هي انتفاء علة الوصول وانتفاء علة الوصول
مستند الى انتفاء علته وهكذا وهذا التسلسل في الامور الاعتبارية
المنقطعة بانقطاع الاعتبار لورود عليه ان العلية فرع التحقق والتمايز
في نفس الامر قبل الاعتبار وانه لو تحقق الوصول لزم تحقق جميع الامور الغير
المتناهية التي كان انتفاء بعضها مستنداً الى انتفاء بعض آخر الى غير النهاية
ويتخلص بذلك ان انتفاء الحادث قبل وقوعه ليس مستنداً الى انتفاء

عن بالحق اذ لا يحتاج انتفاء الحسن وقوعه الى عزو ولا سبب في ذلك كون وقوعه
ممكنا في نفسه والقائل ان يقول ان كان انتفاء الوصول حين هو شرط
العدم اي حين حدوث الحركة الاولى واقعا في نفس الامر اما في الخارج
او في الذهن كان مستندا الى الواجب تعالى لاستناد كل موجود اليه والا امتنع
شرط العدم والجواب انه واقع في نفس الامر ولا حجة الا امكان الوجود
منه غير مستند الى الواجب تعالى الا باعتبار ايقاع ما يكون موجدا لوقوعه كالعقل
المتقدم على الحركة الاولى ونحوه وشرط العدم باعتبار وجوبه لا امكانه
واما ثانيا فبان يقال لا نم ان المنتفي في نفس الامر ممتنع ان يكون
شرطا للعدم انما الحق ان يكون الشيء منتفيا لا يكون معدوما اصلا
وهذه الحدود والتغيير المتناهية معلوم كل احد من الحوادث الغير
المتناهية معلوم كل واحد منها للواجب تعالى ولا يلزم تعدد في ذاته
كما هو في علمه بكل واحد من الحوادث الغير المتناهية في جانب المضي
الابد قبل وقوعها وقد حققناه في ذيل الجواب عن الشك الثالث
ويمكن الجواب بمثل ذلك ايضا عما اعترض به على حجة الاصول
كما مر ويظهر مما ذكرنا في تضاعيف الكلام انه على تقدير كون
الزمان واقعا في الخارج ومقدار حركة الفلك ومخرجا محضا بدون
وقوع الفلك لا دوام لحدوث العالم زمانا لا بنفسه ولا بما يدعي

لذم

شك الارادة الموجبة

صفة مخصصة لاحد المقدورين بالوقوع

ويلزم من الترجيح بلا مرجح على قدرته تعالى لكونه انما الدال عليها استحالة
النقص وكون الفعل بلا نفع او لا غرض رعاية المصالح في الافاق والانفس
ونحوها لمن يتفكر في خلقها او كلام الانبياء عليهم السلام الثابت صدقهم
بالمعجزة بدون توقف على العلم بالقدرة وان كان متوقفا على نفس
القدرة او نفس حصول العلم بالصدق بسبب المعجزة كما بيّنه في فصل
في ذكر ما يجب معرفته من صفات الله تعالى الشك الخامس شك
الارادة الموجبة بالوجوب السابق وتقريره ان كل فعل اختياري
يتوقف على امر واقع عليه حين حدوث ذلك الفعل الاختياري
او قبله ايضا وهو في العبد اما داع قوي هو العلم بان له او لغيره
ممن يؤثر خيره منفعة يمكن وصولها اليه او الى ذلك الغير من غير مانع
من تعب او معارضة كما ذهب اليه ابو الحسين واتباعه وهو مذكور
في تلخيص المحصل اما ميل قلبي جازم لا فتور فيه ولا التوقف كما
ذهب اليه الاشاعرة وفي القديم تعالى اما علم بمصلحة الفعل وهو الداعي
فيه تعالى كما ذهب اليه ابو الحسين واتباعه او امر آخر قديم شبيه بالميل
القلبي الذي يكون للعبد كما ذهب اليه الاشاعرة وعلى اي التقديرين
هو واجب الافضاء الى الفعل بالوجوب السابق وهو ... هو الارادة
وهي في العبد من فعل الله تعالى او فعل العبد ايجادا والا لزم التسلسل

وموجبه لفعل المراد بالوجوب ان بين شرط [illegible] (القدرة وهو)
[illegible] في وقت ارادة الله [illegible] وفي القديم تعالى سائر
صفات الذات لا يعلم انه عين ذاته او زائدة عليها والجواب ما اشير
اليه فيما رواه الصدوق رحمه الله في كتاب التوحيد في باب صفات
الذات وصفات الافعال [illegible] الكليني رحمه الله من الكافي
في باب الارادة انها من صفات الفعل وسائر صفات الفعل عن
صفوان بن يحيى قال قلت لابي الحسن عليه السلام اخبرني عن الارادة من
الله ومن الخلق قال فقال الارادة من الخلق الضمير وما يبدو لهم
بعد ذلك من الفعل واما من الله عز وجل فارادته احداثه لا غير ذلك
لانه لا يروّي ولا يهمّ ولا يتفكر وهذه الصفات منفية عنه وهي صفات
الخلق فارادة الله تعالى هي الفعل لا غير ذلك يقول له كن فيكون بلا
لفظ ولا نطق بلسان ولا همة ولا تفكر ولا كيف لذلك كما انه لا كيف له
تقريره ان الارادة الفاعل لافعال نفسه تطلق على معنيين لا ثالث لهما
يتحقق كلاهما في الخلق اي العبيد وواحد منهما فقط في القديم تعالى
الاول وهو المشترك الاحداث [illegible] وهو ليس متقدما على المعلول
بل هو من صفات الفعل وعين المعلول بالمعنى الذي ذكرناه في جواب
الشك الرابع وهو المراد بقوله ع وما يبدو لهم بعد ذلك من الفعل

ابو جعفر الكليني ره

الظاهر به الادلة [illegible]

قال امير المؤمنين [illegible] العين [illegible] الاحداث [illegible]

[illegible] الفعل [illegible] من صفات الفعل واذا كان الاحداث
مطلقا غير متقدم على حدوث المعلول فالاحداث للعبد المعبّر عنه بالارادة
والمشية والترجيح والاختيار ونحوها لتعلقها بالمعلول لا يتقدم عليه بطريق
اولى وقس على ذلك سائر صفات الفعل والتحقيق ان يكون المراد بالفعل في
[illegible] الفعل لا غير ذلك [illegible] بما سبق [illegible]
يكون [illegible] المعلول
[illegible] في ذلك
عليه السلام ولا كيف لذلك كما انه لا كيف له [illegible] اي لا
كيف [illegible] ذلك الفعل [illegible] اشارة الى ان الاحداث ليس [illegible]
على المحدث [illegible] ان يستدل بعدم الكيف على عدم التقدم المذكور
نفي الكيف مع ان [illegible] على ان
المراد بالكيف [illegible] مطلقا [illegible] ثبوت الكيف
[illegible] الثاني وهو المختص بالعبد الميل القلبي الجازم
الذي ليس فيه مؤثر ولا تسويف وليس احتجاجا وضميرا او قصدا وهمة الفعل
وقد يطلق الهم مجازا على مشية الله تعالى لافعال غيره وتسمى ابتداء
الفعل والاكثر الاول ايضا وهو غير ما نحن فيه [illegible] على المراد
[illegible] الثاني في الروايات [illegible] من صفات الذات [illegible]

بسمعدا لثالسبب للاول للمراد هو صدر الفعل بالنسبة الى هذا السبب
الاول لا لدوامه شك بدونه فنقول في جواب الشك بعين اجزاء
في العبد اولا ان هذا الميل القلبي الجازم فعل اختياري للعبد لان
التكليف يتعلق به كما سيجئ في بحث الواجب الموسع فليس من اجزاء
العلة التامة لكل فعل اختياري للعبد والا لزم الدور او التسلسل وما
بنى عليه ان غير متحقق في فعل القديم تعالى ولم يسلم المحقق في تلخيص المحصل
تحقق ميل مترتب على الداعي مغاير له اصلا وبالجملة غاية ما يمكن دعواه ان
كل فعل اختياري علاجي للعبد كالصلوة والزنا يكون تحققهما موقوف
عليه وذلك لا يفيد الشك في اثبات مدعاه وبهذا يرد ولا ينفي
اثبات الوجوب السابق فيما تعلق التكليف بحقيقة لانه يمكن ان يلزم ان
الامر والنهي المتعلقين بنحو الصلوة والزنا ظاهرا متعلقان في الحقيقة بسببهما
وهو الميل المذكور كما في سائر الافعال المولدة للعبد وثانيا ان
هذا الميل القلبي ليس من الصفات التي لا تحدث الا مع الفعل لانه قد
يتقدم عليه بزمان كما يدل عليه قوله عليه السلام وما يبد وله بعد ذلك
ويسمى بهذا الاعتبار عزما ايضا وقد يبقى بشخصه حين الفعل لكن لا يسمى ح عزما ولا
يحصل فيه تغير شخصي بل انما يتغير زمانه وكونه مع انتفاء الفعل ومع التسويف
او هو مع تحقق الفعل ثانيا اي حين الفعل ونظيره ما مر في ذيل الجواب

عن الشك الثاني من ان العلم بان الشي سيتحقق هو العلم بتحققه حين
تحققه بلا تغير ح لا م لكونه واجب الافضاء الى الفعل كما يشعر به قوله تعالى في سورة
لقمن وما تدري نفس ماذا تكسب غدا اذ ما يشاء الله من فتح العزائم ونقض الهمم
وهذا اشارة اليه حيث قال وما يبدو لهم الفعل مما سيبدو لهم من بعد ذلك
~~ما له في الامر اي نشأ فيه راي وهو بدا اي ظهر وبعده رضمير للمخلوق~~
~~والعائد الى ما محذوف اي وما يبدو له فيه من الفعل والمراد وما قد~~
~~يبدو لهم فيه كما لا يخفى~~ واما القول بان الارادة هي الداعي القوي المذكور
في الشك فغلط فاحش فانا نعلم ان الارادة قد تتحقق بدون هذا الداعي
بان يكون مع مانع من معارضة داع آخر وايضا ليس الوجوب بالنسبة
الى هذا الداعي وجوبا بتا لانه لا يتوقف عليه الفعل كما مر مفصلا في
الجواب عن الشك الاول فلا يتم التقريب والعجب ان سيدنا الاجل
المرتضى في جواب المسائل الطرابلسيات الثالثة الزم في ابطال
كون الارادة الداعي القوي المذكور انه لا يجب الفعل معه اصلا قال
الا ترى ان احدنا اذا دعاه الجوع الشديد الى الاكل وقويت دواعيه على
على وجه لا بد معه من وقوع الاكل منه فقد يكون بين يديه رغيفان كسرة
من ذهب انه يده قرب واحد وصفاتهما في انفسهما صفات واحدة فيقصد
لا احدهما دون باقيهما وحيد نفسه على حال المريد مع بعضها دون

ان يفعل كذا اي يحدث له اختيار ان
ان يفعل كذا وهو لا يبالي بسبق نوع
آخر من اختياره ان يفعل كذا الحسنا في
كالعزم بكلامه يباني سبق اختياره عند ان
يفعل كذا لكنه يباني سبق الوجوب لان
يفعل كذا لوجوب السابق والعائد
الى ضمير مستتر في يبدو وضمير لهم للخلق
ومنه بيان ظاهر

اعتراض على السيد المرتضى رحمه الله
تعالى

سائرها وان كانت الدواعي العقلية تتعلق بالجميع تعلقاً واحداً فلو نسب
حال الارادة الى حال الدواعي لكان يجب تعلقها قاصداً الى الجميع وربما
للكل كما انه يجد نفسه عالماً بان في كل رغيف سد جوعته وزوال
مفسدته انتهى وهذا قول بجواز الترجيح بلا مرجح وفيه ما فيه واعلم ان
الارادة مساوقة للداعي المفضي الى الفعل وهو كالاحداث غير متقدم
على المعلول وذلك باعتبار جهته فان مرجعه في الحقيقة الى الاحداث
التابع للداعي بالجملة الوجوب بالنسبة الى الملبس وجوباً سابقاً وكذا
الوجوب بالنسبة الى الداعي المفضي عنه امتثالاً الى المعلول واما
~~الفرق بين ارادة الله تعالى وارادة العبد كما في الكتب فيلزم ان~~
~~يكون الارادة مشتركاً معنوياً بينهما ويرد عليه ما يرد على القائل بعدم~~
~~الاشتراك الوجود معنى~~ واما اثبات ارادته تعالى شبيه بالميل القلبي
كما في الكتب فمن الاحكام الوهمية الحاصلة بقياسه تعالى على من فيه
ميل من البشر وهذا كما يتوهم الناس الصغار ان لله تعالى زبانيتين
على ما استدل على بطلانه في توضيح رواية سليمن بن جعفر وغيرها
فان قلت يمكن تقرير كما للارادة الوجوبية بان يقال بهذه خواصها
في حد القدرة انها كون الشخص بحيث ان شاء فعل وان لم يشأ لم
يفعل يدل على ان المشية تتحقق في كل فعل اختياري مقدمة عليه بالذات

وانها

الارادة مساوقة للداعي المفضي

ابطال الفرق بين ارادة الله وارادة العبد

وانها امر سوى الاحداث وليس الشوق القلبي العلم ويميزها عن القادر **قلت**
~~ارادته تعالى لا تقتضي تقدم الشوق على الجزائه ومعنى توهم ان شاء فعل~~
~~[illegible]~~
~~[illegible]~~ **والاحاديث**
المنقولة عن اهل البيت عليهم السلام في حدوث ارادته تعالى كثيرة **منها** ما روي
في كتاب التوحيد للصدوق رحمه الله في باب ~~صفات الذات وصفات~~
الافعال وفي الكافي لابي جعفر الكليني رحمه الله في باب الارادة انها
من صفات الفعل وسائر صفات الفعل عن عاصم بن حميد عن ابي
عبد الله عليه السلام قال قلت لم يزل الله مريداً قال ان المريد لا يكون
الا لمراد معه لم يزل عالماً قادراً ثم اراد ~~[illegible]~~ وعن بكير
بن اعين قال قلت لابي عبد الله عليه السلام علم الله ومشيته هما
مختلفان فقال العلم ليس هو المشية الا ترى انك تقول سافعل كذا ان
شاء الله ولا تقول سافعل كذا ان علم الله فقولك ان شاء الله دليل على انه
لم يشأ فاذا شاء كان الذي شاء كما شاء وعلم الله السابق للمشية
الحديث ويمكن ان يقال في توضيحه ان السائل سأل هل العلم والارادة
من قبيل واحد بان يكون الارادة عين الداعي اي العلم بالمصلحة كما ذهب
اليه ابو الحسين البصري من المعتزلة ومن تبعه في ارادته تعالى لافعال نفسه او

تحقيق الوجه

[illegible]

هما مختلفان

على آخر فتكون الارادة ايضا قديمة وقوله عليه السلام الا ترى انا اثبتنا قبل
دليل عقلي على حدوث الارادة وحاصله ان العقلاء يستعملون في محاوراتهم
عبارات يقصدون بها ظواهرها فتنبيه التوجه الى التشكيكات الموسوسة
فيعدل عن ان ظواهرها حقة نحو قولهم سافعل كذا ان شاء الله فان ان الشرط
ناقلة للماضي الى المستقبل فلو كانت الارادة متحققة قبل الفعل لكان هذا قيد
غير صحيح ظاهره ولكان مقصوده ثم اثبات حدوث كل من مشية تعالى
لافعال نفسه ومشيته لافعال غيره بجملته فمعنى اثبتنا في الجواب
من شك العلم الازلي في تفسير قول ابي عبد الله عليه السلام وهو مشي
بمشيته ولكن الظاهر ما مر منه عليه السلام ذكرنا به حدوث الاشياء
فقط وثبته الاول توهم في عدم القدرة من كون الشيء بحيث ان شاء فعل
وان لم يشا لم يفعل فان ظاهره عدم انفكاك القدرة عن المشية زمانا
ولكون مشية القدرة الى وقت الزماني حادثة زمانا وتحمل كلامه ما ذكرنا
ما احتج به الرضا على ان الارادة حادثة وليست مثل القدرة ونحوها بقوله
انما قلتم حدثت الاشياء واختلفت لانه شاء واراد ولم تقولوا احدثت
واختلفت لانه سميع بصير فهذا دليل على انها ليست مثل سميع ولا بصير ولا قدير
الى آخر الاحتجاج بطوله المروي في باب مجلس الرضا عليه السلام مع
سليمان المروزي من كتاب التوحيد لابن بابويه رحمه الله وفي باب المشية والارادة

يمكن ان يكون مراد السائل هل العلم حادث وقت حدوث الارادة والمراد وعلى الاول صح

الشارع صح

للعلم ما يساوي في استعمالات اللغة صح

من كتاب التوحيد لابن بابويه عن محمد بن مسلم عن ابي عبد الله عليه السلام قال المشية محدثة الحديث
ايضا عن سليمان بن جعفر الجعفري قال قال الرضا عليه السلام المشية والارادة من
صفات الافعال فمن زعم ان الله لم يزل مريدا شائيا فليس بموحد الحديث ويمكن
ان يقال في توضيحه انه اشارة الى دليل عقلي على حدوث ارادته تعالى وتقريره ان
الارادة من صفات الافعال اي الصفات الثبوتية التي لا تحصل الا وقت وقوع اثر
فقدمها يستلزم قدم العالم والقائل بقدم العالم ليس بموحد والظاهر من الاحاديث
دعوى الضرورة في ان الارادة من صفات الافعال ولذا اكتفى في هذه الرواية وفيما
سبق من رواية عاصم بن حميد الدعوى فقد استدل على الضرورة فيما سبق من رواية
بكير بن اعين ونقول في الشبهة على ... على انها ليست مقدمة على المعلول لذاتها ايضا انه
لو لم تكن الارادة من صفات الافعال لامكن ان تكون مقارنة للمراد في ظرف الدهر فقط
بان لا تكون في ظرف الزمان مقارنة للمراد ولا مقدمة عليه ولا مؤخرة عنه لانها ليست
زمانية كما هو طريقة الفلاسفة وهو باطل لما سيأتي في ذيل الجواب عن الشك الثاني في
دفع الاعتراض الاول على عموم علمه تعالى واما ان تكون مقدمة على المراد في ظرف الزمان
فنقول في بطلانه بل في بطلان تقدمها عليه ذاتا ايضا انه لو تحقق ارادة تعالى قبل حدوث
مراده زمانا او ذاتا لكانت من صفات ذاته تعالى وقديمة اذ لو كانت حادثة ولا شك
انها حقيقة مستندة مستحدثة الى المختار الذي هو ذاته تعالى لاحتاجت الى ارادة اخرى مستندة
الى ارادة ثالثة وهكذا ويلزم التسلسل في الارادات المتحققة ولو كانت قديمة فعلى ما حققه

وقوع م

الافضاء الى المراد فالوجوب السابق ولا وعلى تقدير تسليمه لمعنى الداعي اي العلم
بترتب المصلحة على المراد وعلى تقدير وقوعه في وقت كذا او امر آخر غيره وعلى التقدير
الاربعة فهي اما من ذاته تعالى او لا منه فهذه ثمانية احتمالات ويلزم على اربعة منها وهي
تقادير كونها واجبة الافضاء بالوجوب السابق انها منافية للقدرة كما يظهر مما ذكرنا
في جواب الشك الاول في تحرير محل النزاع في قدرته تعالى من المتكلمين والفلاسفة
من الفرق من الوجوب السابق والوجوب اللاحق في الفعل فهي منافية لاستحقاق
المدح فضلا عن استحقاق الحمد وقضية الاستحقاق لله تعالى في افعاله كسائر
المخلوق في افعاله تعالى فلو كان الله تعالى مستحقا لكان غيره ايضا مستحقا واما الاربعة
الباقية فيلزم على اثنين منها اي تقديري الزيادة على الذات تعدد القدماء والقول
بالجامع التوحيد لما مر في ذيل الجواب عن الشك الثاني في اثبات عينية صفات ذاته
تعالى من ان القديم يستحيل ان يكون واقعا باتحاد غيره اياه وقد مر ايضا
في ذيل الجواب عن الشك الرابع فتكون واجبة الوجود فتشبه خواص الواجب من
امتناع كونها عرضا وامتناع حلولها في محل وكون دفعها عينها وكونها مستحقة للعبادة وهذا
دليل على ان القائل بقدم العالم ليس موحدا فان قلت القول بالملزوم لا يستلزم القول
باللازم لجواز الغفلة عن اللزوم فما وجه كونه مشركا قلت لعل وجهه ان اللزوم هنا
لوضوحه معلوم لكل مكلف وذلك كما ان القائل بتعدد الواجب بالذات مشرك اي غير
قائل بلا اله الا الله مطلقا للاجماع على اللزوم وانه ضروري الدين ثم ان لم يكن الاشتراك

لازما



لازما منافيا له امكن ان يراد انه ليس موحدا ان لم يغفل عن اللزوم ويخفى في المقصود
ويظهر بذلك ان اثنين من الاربعة الباقية باطلان بوجهين ويمكن الاستدلال
على بطلان الاحتمالين بوجه آخر بان يقال اما ان يكون صدور هذه الصفة عنه
تعالى بالايجاب كما هو مذهب الاشاعرة او بالاختيار فعلى الاول يلزم عدم قدرته
تعالى على اثره الذي اوجده وهو نقص وعلى الثاني يلزم ان لا يكون لمخلوق اول
ويلزم ايضا التسلسل المحال اي الذي لا ينقطع بانقطاع الاعتبار لما يتسلسل في
جانب العلة والعلة من حيث انها علة لا بد ان تكون واقعة قبل المعلول سواء
اعتبرناه ام لا فبقي احتمالان وهما المبنية على تقدير انتفاء الوجوب السابق اما كونها
نفس الداعي بعينه كونه مقتضيا للفعل وحده لكن غيره وهما خلاف الحق ثم ان الارادة
المبحوث عنها هي بالاتفاق على معناها اللغوي وتخص من استعمالات اهل اللغة انها
امر صادر عن المريد يتبعه داع وان حدها ان يقال هي نوع تخصيص لاحد من منها منه
بالوقوع لداع وفي المواقف وشرحه الارادة بالاتفاق صفة مخصصة لاحد المقدورين
بالوقوع انتهى وفيه ما فيه ولولا اتفاقهم على تفسير الارادة في الجملة لكان النزاع في تعيين الارادة
لفظيا ومبنيا مع ان التخصيص للداع للافراد في ارادته يتخصص فعل نفسه لا بالعلم والاحداث
والعلم محال على الله تعالى كما مر فهو بناء على التوحيد اي تنزيهه تعالى عما لا يليق به والاحداث من
صفات الفعل في مرتبة المراد بالذات لكونه مضافا حقيقيا كما حققناه في
جواب الشك الرابع ولا يخفى ان هذا ابطل كل الاحتمالات فاما ما روي في الكافي في

كتاب التوحيد من حر

آخر باب البداء عن العالم عليه السلام انه قال والمشية في المنشأ قبل عينه
والارادة في المراد قبل قيامه الحديث فالاظهر ان المراد بمشيته وارادته
تعالى للافعال او افعاله تعالى انما يثبت بالجامعة وهما احداث سببين من
الاسباب الحقة ولا يقتضي التقدم الازلي واما نحو ما روى في باب المشية
والارادة من كتاب التوحيد عن ابي سعيد القماط قال قال ابو عبد الله
عليه السلام خلق الله المشية قبل الاشياء ثم خلق الاشياء بالمشية و
في باب صفات الذات وصفات الافعال عن ابن اذينة عن ابي عبد الله
عليه السلام قال خلق الله المشية بنفسها ثم خلق الاشياء بالمشية الحديث
فيمكن ان يقال ليس معنى الخلق هنا الايجاد بل معناه التقدير والمراد
بالمشية مشية العباد فالمراد ان المقصود الاصلي من ايجاد الاشياء
مشيتهم المصححة للتعبية المشتركة من اطاعة المطيعين اي مشيتهم لعبادتهم
وعصيان العاصين اي مشيتهم لعصيانهم كقوله تعالى في سورة
الذاريات وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون كما قد مر فيما
سبق وقوله عليه السلام اول ما خلق العقل مع ان العقل عرض موقوف
على معروضه عند من لم يجعله بمعنى الروح وهو الجسم الهوائي
المنفوخ في الانسان الجاري في مجاريه كما يظهر من روايات
بمعنى قوله عز وجل ونفخت فيه من روحي من كتاب التوحيد فالمعنى

ثم المصحح منها اولا وبالذات مشية العباد الناشئة عن العقل والجهل وبالاشياء ما للافعال
... مشية الله تعالى كما هو المناسب لباب صفات الذات وصفات الافعال فالمراد
بها المشية المعبر عنها بالذكر الاول في ابتداء الفعل نحو ذكر شيء وشيء من صفات
الافعال وب قد يتوهم ان الارادة وتعلقها ليست متحققة عنده فيندفع ما توهمه الدواني
من ان الترجيح بلا مرجح يستلزم الترجح بلا مرجح قال لان تعلق الارادة باحد الطرفين
دون الاخر ان كان لا لمرجح لزم ترجيح احد المتساويين من دون مرجح مطلقا و
ان كان لتعلق الارادة بذلك التعلق لزم التسلسل في تعلقات الارادات ثم مجموع
تلك التعلقات امور ترجحت على ايسار ... من دون مرجح فتامل انتهى وذلك لما مر من
ان معنى الترجيح بلا مرجح تخصيص القادر احد مقدوريه بالوقوع من دون داع مخصص ومعنى
الترجح بلا مرجح وجود الممكن بدون فاعل فانه المحال بالاتفاق واما وجود الممكن بلا
داع مخصص فهو بديهي اللزوم للترجيح بلا مرجح وفي مرتبته في الظهور والخفاء فلا حاجة للزوم
الى دليل فنقول ان اراد بالمرجح في قوله لا لمرجح الفاعل فنختار شقا منه ونقول لا
ان المرجح تعلق الارادة بذلك التعلق بل نختار فاعل المراد بدون تاثير علمية في تعلق
الارادة فان التاثير في تعلق الارادة بعين التاثير في المراد كما مر في الجواب عن
الشك الرابع وان اراد بالمرجح الداعي فنختار الشق الاول ونقول لا لزوم الترجح
بلا مرجح بمعنى وجود الممكن بلا فاعل فان فاعل المراد فاعل التعلق للارادة بتاثير واحد منسوب
الى المراد بالذات والى تعلق الارادة بالعرض كما مر وقوله فتامل كانه اشارة الى ان

توهم الدواني

قوله ثم مجموع تلك الحلقات الى اخره محل تأمل فان المرجح لمجموع مجموع ما قبل الاخير ولهذا
المجموع ما قبل الاخير منه وهكذا الى غير النهاية فلا محذور الا التسلسل وانا طولنا الكلام
في ابطال مذهب ابي الحسين ودفع ما يتصور من جانبه من الشبه لانه مما زل فيه اقدام
جمع من الاعلام لغفلتهم عن الاحاديث المروية عن اهل البيت عليهم السلام واتباعهم
لقواعد الفلاسفة ومنعهم عن طريقة هذه ان خفي بداهة المستند اعني قاعدة التحسين
والتقبيح العقليين وقاعدة تمكين العباد للافعال الاختيارية او كفى كونهما معلومين
نصا لمن تامل كتاب الله تعالى وسنة نبيه واهل بيته عليهم السلام فانه بحيث
يعلم منهما قطعا انتفاء صلاحية ما يتوهم انه معارض منهما للمعارضة ولا تعجز حل شكوك
المشككة الصعب حلها المقتضية لحكم الوهم بنقيض الحكم البديهي فاذا عجز عن حلها
غلب على هواه ما يقتضيه الوهم فاتخذ نقيض القاعدة من البديهيين مذهبا كما فعله الاشاعرة
ومن تبعه وحده وهم وربما التزم في منع المقدمات ما يشنع عقده انه خلاف البديهة
كما فعله من صحح قاعدة التحسين والتقبيح العقليين بجعل العبد مكونا لفعله متمسكا
مع جعل فعله لازما للقدرة والداعي الموجب الذين هما فعل الله تعالى في
العبد وهو ابو الحسين البصري ومن تبعه ولهذا روي عن اهل البيت عليهم السلام
النهي لبعض الناس واكثرهم عن التعمق والتفكر في امثال ذلك وتركهم الاكتفاء
بظواهر المسئلة ولا بالنفس وانت اذا تاملت فيما ذكرته في ابطال مذهب ابي الحسين
وجواب ما يتصور من جانبه من الشبه ظهر لك حل شكوك الاشاعرة النافين للقاعدتين

الفه وقد افحم شارح المقاصد تبعا للفخر الرازي منها بشكل العلم الازلي والداعي
الموجب حيث قال انهما العمدة في العقليات ولذا نقل عن بعض اذكياء المعتزلة
انه كان يقول هما العدوان للاعتزال لا فقدتم الذي تبث لناشئ وادلة الاشاعرة
النقلية لا تثبت مدعاهم اصلا بل اكثرها انما يبطل مذهب جمهور المعتزلة واما مذهب
المعتزلة فالكلام عليهم في مقامين الاول ابطال حجتهم على ما فصلوا به
عن اهل المذهب الرابع من المذاهب الخمسة في افعال العباد بعضها الثاني
ابطال الفصول بعضهم فيبطل حجتهم اجمالا فنقول في المقام الاول ان ما فصلوا
به عنهم اشان الانفصال الاول ما مر مع غيره من قولهم ان العباد قادرون على
الفعل والترك قبل وقتهما فهم مستعدون بالقدرة على الفعل والترك للاختيار منهم
ولهم عليه شبهة منها انه لو لم تكن القدرة قبل وقت الفعل لما كان الكافر
الذي استمر على الكفر الى اخر عمره مكلفا بالايمان والتالي باطل بالاجماع
فالمقدم مثله بيان الملازمة انه حينئذ لا يكون الايمان مقدورا له والتكليف
بغير المقدور غير واقع لقوله تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها وجوابه انه
لا يثبت تحقق القدرة على الفعل قبل وقت الفعل بمعنى ان يكون متلازما في الحال
قادرا على الفعل في ثاني الحال بل انما يثبت تحقق القدرة على الفعل مع انتفاء
الفعل بمعنى اعم من ان يكون متلازما في الحال قادرا على الفعل في الحال
مع تركه اياه او قادرا على الفعل في ثاني الحال مع تركه اياه فيه ونحن نقول بجوازه

ان القدرة تتعلق بكل من الفعل والترك واجتماع المتنافيين محال والاشاعرة
ينكرونه ويقولون تكليف العاجز المقدور جائز اذا كان مطاق للمكلف اى
ممكنا صدوره عادة عمن يشق فى ذلك المكلف بدون مشقة كثيرة وهذا معنى الوسع
عندهم ومنها ان القدرة لو كانت مع الفعل متنافية لان القدرة وغيرها كونها
محتاجا اليها لاجل ان يدخل الفعل من الانتفاء الى الوقوع وكونها مع الفعل يلزم ان
يستغني عنها لان الفعل فى حال وقوع الفعل صار واقعا فلا حاجة اليها لان
يدخل من الانتفاء الى الوقوع وتنافى المتنافيين لازم للتنافى من اللوازم فالقدرة
لا تكون مع الفعل وجوابه انتقض بالفاعل والالة ونحو ذلك مما هو محتاج اليه البتة وواقع
مع الفعل ومنع بعض المتكلمين كون القدرة محتاجا اليها بنفسها وفيه منع قوله فلا حاجة اليها
لان يدخل من الانتفاء الى الوقوع ومنها انه لو لم تكن القدرة قبل الفعل لم
[illegible] قدرة الله
ضرورة [illegible] الى الحصر بل وجوابه ان الكلام
فى قدرة العبد واما قدرة الله تعالى فهى متحققة قبل وقت الفعل فانه تعالى قادر
بالاستقلال ولو سلم ذلك فهذا انما يبطل مذهب الاشاعرة [illegible]
[illegible] ومنها انه لولا الاستقلال بالقدرة
لبطل المدح والذم والثواب والعقاب والالم يكن الله تعالى عادلا وجوابه انه
يكفى اصل القدرة بدون الاستقلال لاثبات عدله تعالى الافعال الثاني انه مع

[illegible]

[illegible]

تقسيره من قولهم ان مقدور العباد ليس بحيث ان شاء الله وقع وان لم يشأ لم يقع فالعباد
مستطيعون لكل من الفعل والترك حين قدرتهم عليه وتمهيد شبهة منها انه يجب
على الله كل لطف ناجع وقد مر تقريبه فى تقرير الحسن من المذاهب الحسنة فى افعال العباد
ودليلهم على وجوب كل لطف ناجع وجوه الاول ان اللطف الناجع يحصل
به غرض المكلف فيكون واجبا والا لزم نقض الغرض بيان الملازمة ان المكلف
اذا علم ان المكلف لا يطيع الا باللطف فلو كلفه من دونه كان ناقضا لغرضه
كمن دعا غيره الى طعام وهو يعلم انه لا يجيبه الا ان يستعمل معه نوعا من التادب
فاذا لم يفعل الداعى ذلك النوع من التادب كان ناقضا لغرضه ونقض الغرض
قبيح فى نفسه كالكذب فيمتنع على الله مطلقا اى وان عارضه مصالح ومفاسد
كما مر فى اوائل المقدمات وجوابه ان غرض المكلف التعريض للثواب
والعقاب لا نفس العبادة ولو كان الغرض نفس العبادة لاستحال [illegible]
[illegible] وغرض الداعى
قد يكون نفس المجئ فيقبح ترك التادب وقد لا يكون فلا يقبح الثانى ان بعض
اللطف ازاحة لعذر المكلف فوجب كالتمكين وجوابه منع ان كل لطف ناجع
ازاحة كالتمكين وما كان من اللطف ازاحة لا نعترف فى وجوبه عليه تعالى ان يكون
ناجعا ومنها ان شبه المعاصى قبيحة فى نفسها فيمتنع على الله تعالى وجوابه ان الحكم
بقبحها مبنى على جعل شبه الله بالمعنى المتبادر وليس المراد ذلك كما تحقيقه فى

[illegible]

اوامر المقدمات ثم نعم تخرج الاذهان منهم بعضها الى الاستغفار عن سرها وتكلف (بعده م)
لما لا تقدر عليه وقبح كما ورد في الاخبار الكثيرة عن اهل البيت عليهم السلام وذلك
كالاستكشاف عن فائدة خلق الكافر مع العلم بانه لا يؤمن اصلا ومنها ان
الامر بما لا يشاء والنهي عما يشاء قبيح والجواب ايضا مبني على الخلط من معنيي
المشية المتباينين والمراد ومنها انه لو لم يقع الا ما شاء الله لكان العباد (الى بعض المعتزلة م)
مجبورين والجواب انه انما يلزم لو كانت المشية حتما وليس كذلك بل هي مشية (بلغ)
عزم وقدر معناهما ونقول في المقام الثاني ان من ادلة الدليل الاول ورود
في الكتاب والسنة والروايات الكثيرة عن اهل البيت المعصومين سلام الله عليهم من
انه تعالى خالق كل شيء وانه لا يقع شيء الا باذنه تعالى بمعنى الاذن عدم احداث (قول ابراهيم واسمعيل ربنا واجعلنا مسلمين لك ومن ذريتنا وقول ابراهيم واجنبني وبني ان نعبد الاصنام ومنه م)
المانع وان العباد لا يملكون لانفسهم ضرا ولا نفعا وان الله تعالى لو لم يملكهم لما
ملكهم اياه والقادر على ما اقدرهم عليه ومنها انهم لا يشاؤون الا ان يشاء الله
وان الله تعالى يضل الفاسقين وان ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن
وانه لا يجري في ملكه تعالى الا ما يشاء وانه تعالى اعز من ان يضاده في ملكه احد
وامثال ذلك كثيرة جدا بحيث يوجب مجموعها بل بعضها العلم بدون امكان
تاويل الدليل الثاني ما نرى من صدور المعطيات من الله تعالى كالثروة و (منه الطاهر م)
الملك والقوة ونحو ذلك من النعم للمصرين على الكفر والفسق وسوء العاقبة في الكفار
والفاسقين بحيث لا يمكن انكار انه لولا تلك النعم لم يقع ذلك الكفر او الفسق الا مكابرة

للحس

للحس والعيان ولا يأمن مكر الله الا القوم الخاسرون وهذا السر مطوي عن الخلق
كما في الروايات عن اهل البيت عليهم السلام وهذا الدليل انما هو على ابطال
الانفصال الثاني الدليل الثالث ان كلا من استقلال العبد في قدرته
ووقوع فعله وتركه دون مشية الله تعالى مخرج لله تعالى عن سلطانه وقد اشير اليه
والى رابع ادلة المعتزلة على الانفصال الاول مع جوابها التفصيلي والاجمالي فيما رواه ابن بابويه (ونابت اليهم عنا وجوب اللطف م)
الصدوق رحمه الله في كتاب التوحيد في باب القضاء والقدر عن ابي عبد الله
عليه السلام ان القدرية مجوس هذه الامة وهم الذين ارادوا ان يصفوا الله (از نقل م)
بعدله فاخرجوه من سلطانه وفيهم نزلت هذه الاية يوم يسحبون في النار على وجوههم
ذوقوا مس سقر انا كل شيء خلقناه بقدر اما منافاة استقلال العبد لسلطان
الله تعالى فظاهر لان معنى الاستقلال اللازم لتقدم القدرة على وقت الفعل
اي لان يكون العبد قادرا في الحال على ان يفعل شيئا في ثاني الحال ان لا تقدر
غيره على ان يفعل بدون مشيته في وقت المقدور وهو ههنا ثاني الحال ضده او
منافيه او سببا من آلاته وهذا لا يجري في صورة اجتماع القدرة مع وقت الفعل لان
الفرق بين القدرة على المنتظر والقدرة على الحاضر لانه لا يتصور في الاول اجتماع العلة (ما حضر وقته ظاهر م)
التامة او حكم جميع القدرة في العبد بخلاف الثاني واما منافاة وقوع فعل العبد
وتركه بدون مشية الله تعالى لسلطانه تعالى فلانه لو شاء الله تعالى الايمان من الكافر
المستمر على الكفر مثلا لكانت مشيته متحققة في ضمن فرد من المتباد من المشية وهو (الى بعض المعتزلة م)

ان يكون له بحيث اذا قدر على يعلم انه يتوسل الى صدور الايمان عن الكافر
اختيارا من التدابير والدواعي والالطاف لفعل تلك الوسيلة لافضائها الى الايمان
لكنه لم يقدر على شيء يعلم انه وسيلة لصدور الكفر عن الكافر وقد قدر الشيطان على
وسائل الى الكفر وقد فعل تلك الوسائل فلزم ان يكون الله تعالى مغلوبا والكافر و
الشيطان غالبين عليه **تعالى** تقول الاسم المغلوبية الا باحد الصور من **اوليها**
ان لا يقدر تعالى على سلب القدرة عن الكافر **وثانيها** ان يكون الوسيلة الى
ايمان الكافر باختياره ممكنة في نفسها ولم يقدر تعالى عليها فان استحالة الصدور
انما يكون عجزا مع امكان الصادر في نفسه لا مع استحالة الصادر في نفسه
~~وكلتاهما باطلتان **والجواب** ان حصر المغلوبية في الصور على بطل فذكر في المغلوبية~~
~~امكان صدور الايمان عن الكافر باختياره في نفسه مع انه لا يعلم الحق الصادر~~
~~مع عدم قدرته على وسيلة يفضي الى رشد الشيطان عند الايمان مع قدرته على~~
~~الوسائل الى الايمان الى الوسيلة في نفسها فان فيه النقص والعجز في الجملة فهو~~
~~مع امكان الصدور في نفسه مع امتناع الصدور عنه في نفس عجز مه **لم يذكر**~~
ههنا خمسة ابحاث **البحث الاول** قد تبين في استحالة النقص عليه في ذلك ان شارح المقاصد
استدل على قدرة الله تعالى بان القدرة والعلم والحيوة ونحو ذلك صفات كمال واضدادها من العجز
والجهل والممات نقص يجب تنزيه الله تعالى عنها ثم اجاب عنه بانه فرع جواز اتصافه بها ولا تنازع
فيه حقه تعالى ووجوب اتصافه بكل كمال ونحو ذلك من المقدمات التي بيان ثبوتها يتوقف فيه **يقول**

تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا

~~القدرة ومنفي عنه فيصح ما هو في الجواب عن الشك الثاني ثم يقول كيف~~
~~لا يكون الله تعالى قادرا على مقدور العبد وعموم قدرته يعلم من عظم الاصول~~
~~الاسلامية والكتاب والسنة حيث ان يكون تعالى قادرا على كل ممكن في نفسه والعقل~~
~~ايضا دال على انه تعالى قادر بالاستقلال على كل ممكن في نفسه لان عدم القدرة~~
~~بالاستقلال على ممكن ما من شانه العجز وكلما كان صدور ممكن في نفسه اولا~~
~~صدوره عن احد ابعد او اشد استحالة كان عجزه عنه اشد الا ترى انه لا يصح~~
~~ان يقال انه تعالى قادر على كل شيء سبحانه قيل انه عجز عن خلق مثل هو~~
~~الحق فيصح استحالة النقص في الذي الترم وقلنا الوجوب الوجود انه ليس~~
~~لصانع العالم والمراد بالصانع بتقدير وبالعالم جميع الاجسام والجسمانيات~~
~~فالمراد بصانع العالم مبدأ النظام المشاهد في السموات والارضين وما بينهما~~
~~حتى الشيء من مبدأ العالم الى مبدأ ان يكون منحوا الفطرة ومتمكنا من تبينها لي~~
~~فانهم متمكنون من ان فطرهم من الله تعالى ويدل على ذلك ما بينهم والضرورة استحالة~~
النقص عليهما اجمع على استحالة النقص عليه تعالى جميع العقلاء من اهل الملل وغيرهم ولو
لم تكن ضرورية عقلا لهم لامتنع اتفاقهم عليها وتقريره ما مر في اول المقدمات انه
~~فما ذكره شارح المقاصد حيث استدل على قدرة الله تعالى بان القدرة والعلم~~
~~والحيوة ونحو ذلك صفات كمال واضدادها من العجز والجهل والممات سمات نقص~~
~~يجب تنزيه الله تعالى عنها **ثم اجاب** عنه بانه فرع جواز اتصافه تعالى بها ولا كون~~

استحالة النقص ضرورية
اللازم منها انصاف صانع العالم
اي على من اتصف بكونه صانع
العالم لا بد ان يكون ...

كما في قوله تعالى وجوب اتصافه تعالى بكل كمال وتنزهه عن كل نقص
التي ربما تناقش فيها اشي بكابر فنبه ثم لو لم يكن ضروريا لم يمكن الاستدلال
عليه عقلا لاجماعهم على ذلك ثم لو لم يعلم اجماعهم عليه فان كان العلم الحاصل
بالمعجز نظريا امكن الاستدلال عليه على الاجماع نقليا عقلا ولان المعجز على التصديق
لكل ما قيل وان كان ضروريا امكن الاستدلال عليه سمعا بقول النبي عليه السلام وسمى
في فصل في ذكر بعض ما يجب نفيه من صفات الله تعالى عند قول المصنف لان ذلك
يؤدي الى ان لا يكون طريق الى اخره وبعض مما ذكرنا بطلان ما ذكره المصنف في
التبيان في تفسير قوله تعالى في سورة آل عمران ولله ملك السموات والارض
والله على كل شي قدير حيث قال وقوله على كل شي قدير خرج مخرج المبالغة وهو اخص
من قوله بكل شي عليم لان افعال العباد لا يوصف بالقدرة عليها وفرق الرماني
بين ان يقال هو قادر على افعال العباد وبين قادر على فعلهم فقال قادر عليها يحتمل
ما لا يحتمل قادر على فعلهم لانه يفيد انه قادر على تصريفه كما يقولون فلان قادر على
هذا الحجر اي قادر على رفعه ووضعه وفلان قادر على نفسه اي قادر على ضبطها و
منعها مما تنازع اليه فعلى هذا يجوز ان يقال انه قادر على افعال العباد بمعنى انه قادر
على المنع منها والتمكين منها دون ما يستحيل من القدرة على ايجادها ثم قال فيه
في تفسير سورة النساء وقوله على كل شي قدير عام في كل ما يصح ان يكون مقدورا له تعالى
ولا يحتاج الى ان يقيد بذكر ما لا يصح القدرة عليه لامرين احدهما ظهور الدلالة عليه

صلى الله عليه وآله

فجاز ان لا يذكر في اللفظ والاخر ان ذلك خارج مخرج المبالغة كما يقول القائل
اتاني اهل الدنيا ولعله لم يجيء الا خمسة فاستكثرهم شي والاشاعرة ايضا خصصوا عموم
قدرته تعالى على كل شي بما عدا صفاته تعالى الكائنة في الخارج على حدة عندهم حيث
حكموا بانه تعالى فاعل موجب لها تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا والحق منه ودائم
انه لما ظهر بما ذكرنا وجوب ان يكون صانع العالم الغني الذي ذكرناه مستحقا
القدرة على كل ممكن في نفسه فظهر معنى رواه الصدوق رحمه الله تعالى في
كتاب التوحيد في باب الرد على الثنوية والزنادقة ورواه ابو جعفر الكليني رحمه الله تعالى
في كتاب التوحيد
في الكافي في باب حدوث العالم واثبات المحدث عن ابي عبد الله عليه السلام
حيث قال للزنديق قولك انهما اثنان من ان يكونا قديمين قويين او يكونا ضعيفين
او يكون احدهما قويا والاخر ضعيفا فان كانا قويين فلم لا يدفع كل واحد منهما
صاحبه ويتفرد بالتدبير وان زعمت ان احدهما قوي والاخر ضعيف ثبت انه واحد
كما نقول للعجز الظاهر في الثاني فان قلت انهما اثنان لم يخل من ان يكونا متفقين
من كل جهة او مفترقين من كل جهة فلما راينا الخلق منتظما والفلك جاريا والتدبير
والليل والنهار والشمس والقمر دل صحة الامر والتدبير وائتلاف الامر على ان
المدبر واحد ثم يلزمك ان ادعيت اثنين فرجة ما بينهما حتى يكونا اثنين فصارت
الفرجة ثالثا بينهما قديما معهما فيلزمك ثلثة فان ادعيت ثلثة لزمك ما قلت في الاثنين
حتى تكون بينهم فرجتان فيكونوا خمسة ثم يتناهى في العدد الى ما لا نهاية له في الكثرة

من ان تقول ظهور وجوب كونه قويا في نفسه
اي لا يمنعون عن ارادة غيره على ما اختيار غيره هو

عن هشام بن الحكم في حديث الزنديق
الذي اتى ابا عبد الله عليه السلام وكان
من قوله هو

والتدبير واحد

فانه يمكن ان يقال والعلم عند الله و رسوله و اهل بيته عليهم السلام انه اشارة الى

ثلثة ادلة على توحيد صانع العالم **وبيانه** يحتاج الى تمهيد مقدمة هي ان التوحيد على ثلثة

معان **الاول** توحيد الواجب بالذات و هو المقصود و للعقلاء فيه و المخالفون فيه بعض

المجوس الثنوية **الثانى** توحيد صانع العالم اى مدبر العالم الشاهد فى العالم

للعالم وهذا ... الشى من تمام العالم و هو المقصود و هذه الادلة

الثلثة و المطالب فى الكتب الكلامية و من المخالفين فيه ازدد والعقلاء منهم

للعالم قالوا القدرة واجب الوجود قالوا ان العالم صانعا فضلا عن وحدة

ومن المخالفين فيه ايضا المجوس الثنوية وهم الذين قالوا ان النور ... صانع

العالم المجموع المركب ... ليس شى منهما صانعا للعالم بل ... انهم جعلوا

الخيرات ... و جعلوا الشرور ... قالوا ...

... يكون ... من ... الاخر مغلوبا و الا لكان المدبر ...

... فقط و لذا ... المدبر ...

... شيركا فى صنع العالم ... الاخر ... مفهوم صانع العالم بحيث يشمل من

... كان كل منهما عند المجوس صانعا للعالم ...

... فى توحيد صانع العالم بحيث ... جميع ...

... الاجزاء ...

... بالاختيار كما هو الحق ...

العصور الحكمة ... الى ... المدبر ... الاخر مغلوبا ...

يكون ... الى الاخر فى ... المدبر لافعال ...

المدبر الى ... سواء كانت ... المدبر ... او ... الى ...

... **الثالث** توحيد الآله اى المستحق

للعبادة و هذا التوحيد هو المقصود اولا للنبى عليه السلام فى صدر الاسلام بقول

لا اله الا الله ...

...

... **الدليل الاول** انه

ان كان اثنين فاما ان يكونا قويين اى مستقلين بالقدرة على كل ممكن فى نفسه

سواء كان موافقا للمصلحة او مخالفا لها و هو لم يتصور ... ضعيفين واما ان يكونا

ضعيفين اى غير مستقلين بالقدرة على ممكن ما فى نفسه واما ان يكون احدهما قويا

والاخر ضعيفا والاول محال لاستلزامه على التناقض لان كون كل منهما قويا

بهذا المعنى يستلزم ان يكون قويا على دفع الاخر عن ان يصدر عنه مراده الاول

بعينه او مثله او ضده فى محله لان رفع المانع فى شرط فى صدوره كل ممكن و قدرة

القوة على الشرط شاق فى القوة على المشروط ولا شك ان المدفوع كذلك ضعيف

مسخر فقوة كل منهما فى فعل ما صدر عنه يستلزم دفع الاخر فيه و ضعف ذلك الاخر

و فى فعل ... حتى يفعل الاخر ضده يستلزم ... الاخر فى فعله و هذا تفرد ... تدبر

فالاستفهام في لم لا يرتفع اي معلوم ضرورة انه يرتفع كل منهما الاخر ويتفرد بالتدبير وبطلان الشق الثالث لكونه مستلزما لعجز احدهما ~~وعدم كونه~~ ...
الرشى من مدبر العالم يستلزم بطلان الشق الثاني بطريق اولى فان قلت وبحث من وجهين الاول النقض بانه لو تم هذا الزم ان لا يتحقق لزوم عقلي بين شيئين اصلا فانا نقول في لزوم الزوجية للاربعة مثلا ان لم يشترط في ترتب الزوجية على الاربعة ~~عدم ارادة الواجب~~ ضده الترتب لم يكن انتفاء الضد شرطا في شي ويلزم ايضا اجتماع النقيضين لانه يستلزم ضده فيمكن لو اراد الله تعالى ضده الترتب ترتب وان اشترط كانت الاربعة غير مستقلة بالاستلزام الثاني الحل بانه يجوز ان يكون الممانعة ممتنعة فاشتراط انتفاء الممانعة في فعل احدهما لا يستلزم ان يكون بعنوان رفع الاخر حتى يكون الاخر ضعيفا قلت في الجواب عن النقض ان بين مادة النقض وبين محل فيه فرقا وهو ان الطرف المخالف للاستعداد ممكن في نفسه بخلاف انتفاء ترتب الزوجية على الاربعة فيتحقق الشق الاول ونقول لا يلزم الا باشتراط رفع الضد في شي اصلا انما يلزم لو لم يشترط رفع الضد في الواجب من حيث انه واجب وهو ليس بباطل ونمنع انتفاء الاشتراط لا يستلزم اجتماع النقيضين في نفس الامر فان ارادته تعالى للمحال في نفسه محال في نفسه ويجوز ان يستلزم المحال المحال فلو اراد الله تعالى انتفاء ترتب الزوجية على الاربعة تخلف الاربعة عن الزوجية واتصف بها ايضا مع انا لا نسلم ان انتفاء الاشتراط يستلزم ضده فيمكن لو اراد الله ضده

الترتب ترتب لا ترجح ان وقوع المعلول ليس شرطا لو قوع الفاعل المستقل مع انه لا يصدق قولنا انه يكون لو تخلف المعلول كان الفاعل المستقل متحققا عندهم ويمكن ايضا اعتبار الشق الثاني ومنع لزوم الا يستقل الاربعة بالاستلزام لان معنى الاستقلال بالاستلزام الا يتخلف اللازم عن الملزوم على جميع التقادير الممكنة الاجتماع مع الملزوم فالتخلف في صورة ارادة الواجب الا يترتب لا ينافيه لانه ليس من التقادير المستحدثة كما ذكر في الحل واما الجواب عن الحل فان يقال ان تكوين شخص ضده كونه الاخر اذا لم يكن الاول مستندا الى الاخر ولا مسخرا مقهورا له في افعاله بان يكون افعاله تحت قضائه وقدره واذنه ومشيته وارادته وامضائه ليس معنى الذات لا مشتغا في زمان فعل الاخر ولا سيما اذا اراد الاخر خلاف المصلحة فانه يجري فيه بعض الدليل كما مر تقريره ومعلوم ان ارادة الاول موافق المصلحة ممكن في نفسه في زمان فعل الاخر نعم يمتنع بشرط فعل الاخر وهو غير مضر واعلم ان من الناس من توهم ان ما ذكرناه في الجواب عن النقض يهمل لتصحيح الشرطية اللزومية الموجبة الكلية من جواز استلزام المحال للمحال تصحيح سند المنع مثل هذه الشرطية واشتهر ذلك المتوهم اشتهارا عظيما ذكره السيد الجرجاني في حاشية شرح الشمسية سند المنع استلزام رفع اللازم رفع الملزوم لانه اول الدليل انعكاس الشرطية الموجبة الكلية بعكس النقيض وذكره مولانا ميرك شاه المنطقي في حاشية شرح المطالع في بحث تحقيق الشرطية الموجبة الكلية من المحصورات الاربع والدواني في بحث المهمة من الحاشية القديمة على الشرح الجديد للتجريد سندا لهذا المنع وذكره جمع كثير

كما ظهر لمن تتبع كتب المتكلمين **وقد اجاب** بعض الفضلاء عن مغالطة مشهورة وهي انه لا يستلزم
هي ان شريك الباري [صانع العالم] ليس موجودا لان شريك الباري لا يستلزم وجوده رفع امر واقعي وكل ما لا
يستلزم وجوده رفع امر واقعي موجود فشريك الباري [الصانع] موجود اما الكبرى فلانه لو كان
معدوما لكان وجوده مستلزما لرفع عدمه الواقعي وهو خلاف الفرض واما الصغرى فلانه
لو استلزم وجوده رفع امر واقعي لاستلزم استلزامه لان المعدوم لازم للمعدوم فلو
ارتفع استلزامه لرفع الامر الواقعي لكان معدوما لان رفع اللازم يستلزم رفع الملزوم
فيصير لو لم يستلزم وجود شريك الباري [الصانع] رفع امر واقعي لكان معدوما وهو موقوف
للكبرى **فقال** في جواب هذه المغالطة لا نسلم ان رفع اللازم يستلزم رفع الملزوم مطلقا
لجواز ان يكون رفع اللازم امرا محالا لا يستلزمه المحال الاخر وهو عدم تحقق الملازمة وعلى تقدير
عدم تحقق الملازمة لا يجب رفع الملزوم على تقدير رفع اللازم انتهى **وهذا** توهم ساقط **اما اولا**
فلان هذا السند وهو جواز استلزام المحال المحال الاخر لا يصلح للسندية لهذا المنع لان
السند يجب ان يكون ملزوما للمنع وما نحن فيه ليس كذلك لما تقرر في فن الميزان من انه
لا تنافي بين الشرطيتين الموجبتين ان كان التالي في احدهما نقيض التالي في الاخرى
وكان مقدمهما واحدا لظهور ان لزوم الرفع لا يستلزم رفع لزوم الايجاب لكن الامر
فيه هين لانه بحث على السند ذكر للتحقيق حاله ولا يضر المنع **واما ثانيا** فلانا نكمل الدليل على
ان رفع اللازم يستلزم رفع الملزوم بان يقال على تقدير ارتفاع اللازم اما ان تبقى
الملازمة او لا تبقى على الاول فظاهر لزوم ارتفاع الملزوم كما اعترف المجيب وعلى الثاني

يتعين لزوم ارتفاع الملزوم لانا نقول مناط استلزام رفع اللازم لرفع الملزوم تحقق
اللزوم في نفس الامر لا تحققه على تقدير رفع اللازم واللزوم متحقق فيما نحن فيه في نفس الامر
وان لم يتحقق على تقدير رفع اللازم وهذا اخر ما [illegible] **فالحق** في الجواب عن المغالطة ان يقال
اولا لا نسلم قوله لان المعدوم لازم للمعدوم وكان الخلط مما ذكره فضلاء المتقدمين في
دليل اثباته قال السيد الجرجاني في تقرير الدليل في حاشية المطالع متعقبا لمصنف المطالع
القاضي الارموي وشارح المطالع المدقق المحقق مولانا قطب الدين الرازي رحمهم الله
تقريره ان اللزوم ان لم يكن لازما لشيء من المتلازمين اصلا امكن ارتفاعه عنهما وذلك
باطل اذ لو كان ممكنا لم يلزم من فرض وقوعه محال لكن وقوع ارتفاعه يستلزم محالا لانه
اذا ارتفع اللزوم عنهما امكن الانفكاك بينهما اذ لو امتنع الانفكاك بينهما كان اللزوم
باقيا والمقدر ارتفاعه وامكان الانفكاك بينهما محال اذ لا يبقى حينئذ اللازم لازما
ولا الملزوم ملزوما انتهى **وهذا** باطل لوجوه **الاول** انه على تقدير تمامه يجري في اثبات لزوم
اللزوم لا لنفس المتلازمين بعض مع استحالة [illegible] ان يتحقق علاقة اللزوم بين لازم وملزوم
محال كل احد من المقتضيين وان لم يمكن العكس **الثاني** انا لا نسلم ان [illegible] اللازم لازما
ولا الملزوم ملزوما محال حينئذ اي حين تحقق المتلازمين لجواز ان يكون تحقق المتلازمين
محالا لم يتحقق اللزوم على تقديره كما ان استلزام انتفاء الواجب [illegible] متحقق في نفس
الامر وان لم يتحقق على تقدير انتفاء الواجب اذ لا تحقق حينئذ ظرف نفس الامر ولذا كان
الواجب مستلزما لانتفاء اللزوم [illegible] **الثالث** ان فيه خلطا من الشرطية اللزومية [illegible]

الاتفاقية العامة فان المحال انما ترتب على نفس التالي في نفسه اي اللزوم لا على
انتفائه على تقدير خصوصية تحقق المقدم اي تحقق المستلزم من او بدل فهو ملزوم له وهو
المناط للمطلوب ههنا اي لصدق الشرطية اللزومية دون الاول فانه مناط لصدق
الشرطية الاتفاقية العامة فيكون انتفاء اللازم لازما وللملزوم ملزوما حينئذ اي
على تقدير تحقق المستلزم من المحال لا يدل على مقصوده لانه محال على تقدير الا تحقق
المستلزم بان ابطه وثانيا لانم قوله وهو مناف للكبرى فان الكبرى حملية واللازم
من نقيض الصغرى شرطية ولا تنافي بينهما لان الحكم في الحملية على ما يصدق عليه بالعنوان بالفعل
والحكم في الشرطية بتحقق التالي على تقدير تحقق المقدم سواء كان المقدم متحققا او لم
يكن متحققا كما فيما نحن فيه فان انتفاء الصانع مستلزم وقوع شريك الصانع لكونه رفع امر واقعي
ليس متحقق لا يقال خذ الكبرى حملية على قانون الفارابي يتحقق المنافاة لانا نقول
لا منافاة ح ايضا لان انتفاء الصانع مستلزم وقوع شريك الصانع لكونه مستلزما لرفع امر واقعي ليس
بممكن لا يقال خذ الكبرى شرطية لتحقق المنافاة ونقول في اثبات الكبرى حينئذ كلما
لم يستلزم وقوع شيء رفع امر واقعي كان واقعا لانه لو لم يكن واقعا لكان منتفيا
فيكون مستلزما لرفع انتفاء الواقع وهو خلاف الفرض لانا نقول لا منافاة من الشرطيتين
الموجبتين وان كان تعدد الحدا واحدا وكان تاليا هما نقيضين على انه يمكن منع دليل الكبرى
ح لان استلزام المحال النقيضة ممكن فلا يلزم خلاف الفرض الدليل الثاني ولو لم يشار انه سبحانه
وان قصد بهما اثنان اي جمع على ان المدبر واحد انه لو كان المدبر اثنين فهما معلول

معقول

معقول انهما اما متساويان من جميع الوجوه بان لا يكون في واحد منهما ولا في كل منهما ما يخصص
ويرجح صدوره عنه على صدوره عن الاخر من الداعي والمصلحة ونحوهما واما غير متساويين
من جميع الوجوه وكلاهما باطل اما بطلان الاول فلانه اما ان يكون تركه كل منهما لذلك المعلول
مستلزما بفعل الاخر اياه ويحكم كل منهما ام لا فعلى الاول احداث احدهما ذلك المعلول
يستلزم الترجيح بلا مرجح لان احداث كل منهما ذلك المعلول ليس اولى من تركه اياه
مع احداث الاخر اياه ونظيره فرضوه في رغيفي الجائع من ان كل واحد منهما ليس اولى من
تركه مع اكل الاخر وعلى الثاني اما ان يكون تركهما تركه لم يجوزه التارك على الاخر فيحصل
خلاف الحكمة لا والاول يستلزم النقض والثاني يستلزم الا يمكن رعاية المصالح التي
لا تحصى في خلق العالم لانه اتفاقي حينئذ ومعلوم ضرورة ان الاتفاقي لا يكون منتظما في امر سهل
كصدور شعر قصيدة من قصائد البلغاء المشهورين عمن لم يمارس البلاغة وان كان
يمكن ان يصدر عنه اتفاقا مصرع بليغ او مصراعان فضلا عما نحن فيه واما بطلان الثاني فلانه يستلزم
ان يكون مختلفين من جميع الوجوه بان لا يكون احدهما قادرا على ما يصلح للاخر لان اختلاف قادر من
الى حصول احد شخصي انما يتصور فيما يمكن ان يكون صدوره عن احدهما اصلح النفع من
صدوره عن الاخر وهذا انما يتصور فيما كان نفع يعود الى خالقه كالعباد واما اذا كان
الفاعل بريئا من الانتفاع كما فيما نحن فيه فلا يتصور ذلك فيه ضرورة وعدم ان
الغني المطلق انما يفعل ما هو الخير في نفسه من غير ان يكون له فيه نفع سواء كان الخير
فيه نفع كما في ثواب المطيع او لم يكن كعقاب الكافر ان لم يكن للمطيعين فيه نفع والمراد بالخير

في نفسه بل ما يكون خيرا مع قطع النظر عن ان فاعله من هو وهذا لا يجري في فعل واحد
شخصي بالنسبة الى عبيد من لانه لا يمكن قدرتهما عليه ولو سلم امكانه يجوز ان يكون صدوره
عن احدهما نافعا له كثواب نحوه دون صدوره عن الاخر ولا يجري ايضا في فعل واحد
شخصي بالنسبة الى الله تعالى والى العبد فانه يمكن ان يقال انه ان يكون ذلك الفعل
خيرا في نفسه او لا وعلى التقديرين اما ان يكون صدوره عن العبد انفع له ام لا فالاول
وهو ما كان خيرا في نفسه وصدوره عن العبد انفع له يفعله الله تعالى ويخرج العبد عن القدرة
المستلزم ان العبد لا يفعله مع الاقدار ولا يفعله الله تعالى ان علم ان العبد يفعله والثاني منه
وهو ما كان خيرا في نفسه ولم يكن صدوره عن العبد انفع له يفعله الله تعالى ان علم ان العبد
لا يفعله ولا يفعله الله ان علم ان العبد يفعله لكون هذا الاقدار خيرا في نفسه والثالث وهو
ما لم يكن خيرا في نفسه وكان انفع للعبد لا يفعله الله سواء فعله العبد كايمان المؤمن او لم يفعله
كايمان الكافر والرابع وهو ما لم يكن خيرا في نفسه ولم يكن انفع للعبد لا يفعله الله سواء فعله
العبد ام لا الدليل الثالث انه لو كان المدبر اثنين فنسبة معلول معلول اليهما اما متساوية
من جميع الوجوه او لا وكلاهما باطل اما بطلان الاول فلان صدور بعض المعلولات عن احدهما
وبعض اخر منها عن الاخر منهما يحتاج الى الثالث هو مرجح منهما اي المميز يعين كل معلول
معلول لواحد معين منهما حتى يكون المدبر اثنين لامتناع الترجيح من جهة الفاعل من
بلا مرجح اي بلا داع اصلا كما هو المفروض فيلزم خلاف الفرض وهو ان يكون المدبر
ثلثة لانه لو لم يكن التعيين والتمييز صادرا عن الثالث على سبيل التدبير بل كان على سبيل

الايجاب كالتاثيرات الطبيعية فيه منهما لم يكن نسبة معلول معلول الى كل من الاولين متساوية
لان التاثيرات الطبيعية ما لم يجب لم يوجد كما ذكرنا فلم يمكن احدهما قادرا على صدوره فننقل
الكلام الى الثالث ونقول نسبة معلول معلول الى كل منها اما متساوية من جميع الوجوه ام لا
ونبطل الاول بانه يلزم ان يكون المدبر خمسة لانه يحصل الاحتياج الى مرجحين احدهما يميز اثر
احد الاولين عن الثالث والاخرى تميز اثر الاخر من الاولين عن الثالث لما
ذكرنا من امتناع الترجيح من جهة الفاعل بلا مرجح وهكذا الى ما لا نهاية له في الكثرة فيلزم التسلسل ايضا
وان لم يكف خمسة بنقل الكلام الى السادس الاحتياج الى مرجح واحد لتمييز حتى يكون المجموع ستة
لا خمسة وان كان المطلوب سوى لزوم التسلسل حاصلا ايضا لان هناك ثلاث تميزات وتخصيص
واحد منها لمميز كما هو المفروض واشتراك الاثنين منها بواحد مع اتحاد النسبة تحكم واما بطلان
الثاني فظاهر في بيان بطلان الشق الثاني من الدليل الثاني وقد ظهر بما حررنا ان الترديد
المذكور في الدليل الثاني ملحوظ في الدليل الثالث ايضا والمذكور في كل من الدليل الثاني
والثالث ابطال الشق الاول من الدليل صحيحة وابطال الشق الثاني مطوي في كليهما مشترك بينهما
والفرق بينهما بتغيير الاسلوب في الانتقال من دليل الى اخر حيث انه اولا بلفظ فان قيل
وثانيا بلفظ ثم نقول مثلا في قوله في الدليل الثاني على تحصيل الامر ضرورة في قوله على ان
~~المدبر واحد مستدلا في بعض النسخ الصحيحة كما ان الحجة على الواجب الى~~
~~على قوله على تحصيل الامر صدوره لما كانت المقدمات اللاحقة في الدليل الثاني~~
~~مشتركة منهما وان المقدمات في دليل بعض المقدمة كان الدليلان واحدا~~

بلغ

المسل بعض تقدم ما يحصل والحكم حينئذ ما جعل الله تعالى ان يكون هذا الحديث الشريف
تفسير القول في حدها الموثون ما كان من قدرته ان لا الذي كل الا ما خلق وكان مما هم
على بعض مما كان قدمه ما يحصلون الا ما بين كون المسلسل الاول بغير القول فيه الله
كل الا ما خلق الدليل الثاني واثبات بغير القول بعد وكفا بعض في بعض قدمه بعض
المذكور منه ويمكن التسلسل والى ذهاب حده ما يخلو من شيء قدمه قدم اليه الاخ
عند ابن الحاجب على الا غير لا شك ان العدد المفصل التي استحال بعض شيء
لمكنها تقوم بها واحده او اكثر وبالعكس ثم يحتمل ان يكون العدد المرفوع في قوة
بمعنى الحاجب الى وهو واعلم انه قد تحير الاذهان في غير الاول لما اشتهر
المذكورة في هذا الحديث الشريف ولا سيما في اثبات قدمه طائفة الى ان المراد بالفرد
هو المجموع المركب وانه واجب بذاته لا غنى عن المؤثر وكل ممكن محتاج الى المؤثر فقد زعم بعض منهم ان
المقصود الزام التسلسل في الواجب بالذات باثبات ان المجموع المركب بسيط اذ لو كان فيه
التركيب لما وجب الذاتي توهم بعض آخر منهم ان المقصود انما هو لزوم خلاف الفرض في كل
مرتبة من العدد اذ فرض اول الامر ان عدد الواحد من اثنين او مثله او غير ذلك من المراتب
الغير المتناهية وقد اتى بلفظ الفرد لان الفرد في اصل اللغة الشيء من اجزاء الحال
بعيدة وانه ينبغي ان يكون مدلول الحديث انه كل ممكن سواء كان بسيطا او مركبا محتاج
الى المؤثر ممتنع قبل اثبات التوحيد ولا يلزم انسداد باب اثبات الواجب بالذات لا يكفي كون
كل ممكن بسيطا محتاجا الى المؤثر ولانه لا يمكن ايراد هذا المنع عليه في ذلك ابطال كلا يخفى

على طريقة الفلاسفة ايضا

لانحصار

لانحصار سنده في جواز التركب من الواجبين ومعلوم انه لا يتعلق تاثيرا بالمركب
علىحدة اي سوى التاثير المتعلق باجزائه سواء كان مركبا من الممكنات الصرفة
او من الواجب والممكن او من الواجبات الصرفة ويرد ايضا على من ادعى
الزام التسلسل في الواجب بالذات انه ينبغي حينئذ ان يستدل بقوله عليه السلام
على ان العدد واحد يقولنا على ان الواجب بالذات واحد وعلى من توهم لزوم
خلاف الفرض انا اذا فرضنا من اول الامر ثلاثة مثلا فاما ان نفرض منه
ثلثة آحاد او ثلثة مطلقة فعلى الاول يجوز الخمسة او السبعة لا يستلزم خلاف
الفرض وعلى الثاني لا نم لزوم هجوه الخمسة لجواز ان يكون الثالث مركبا
من الاولين وبضم الكل الى الجزء لا يحصل شيء آخر **البحث الثاني** انا نافي احتياج العبد
في فعله ولا لوم على عصيانه ان يخلق بكل واحد من افعاله الحسنة والقبيحة توفيق الله تعالى
او خذلانه فان المراد بالتوفيق ما يفعل او يترك من الله تعالى يعلم معه ان العبد يختار به الطاعة
او يمتنع به عن المعصية اي بدون قسر والجاء سواء كان مقربا الى الطاعة او الامتناع عن
المعصية ام لا وبالخذلان فعل او ترك من الله تعالى يعلم معه ان العبد يختار به ترك الطاعة
او فعل المعصية سواء كان مبعدا عن الطاعة او ترك المعصية ام لا كما في قول بعض كبراء
والمشهور في حد التوفيق لطف الله بالعبد بعينه بالمنع اي يقربا الى الطاعة فيختارها
لا لحلاوة او يبعده عن المعصية فيمتنع منها لا لحلاوة اي مع انتفاء الالجاء وقد يعبر عن التوفيق
بلطف يفعله الله تعالى بالعبد يختار معه الطاعة ويسمى اللطف الذي يمتنع معه من المعصية عصمة

٨١

البحث الثالث لا شك في اختيار العبد في فعله ولا لوم على عصيانه ان يكون جميع افعاله
مخلوقة فالله تعالى الخالق لكل شي قال في الصحاح الخلق التقدير يقال خلقت الاديم
اذا قدرته قبل القطع انتهى وفي كتاب التوحيد في باب اسماء الله تبارك وتعالى الخلق في اللغة
تقدير كل الشي يقال في مثل اني اذا خلقت فريت لا كمن يخلق ولا يفري في قول الشاعر
ان افعال العباد مخلوقة خلق تقدير لا خلق تكوين وخلق عيسى من الطين كهيئة الطير خلق
تقدير ايضا وتكوين الطير وخالقه في الحقيقة الله عز وجل انتهى والمراد بالتقدير التدبير
واذا اطلق الخلق خص بالله تعالى غالبا كما في قوله تعالى في سورة فاطر هل من خالق غير الله يرزقكم
من السماء والارض على تقدير كون يرزقكم كلاما مستانفا بل على تقدير كونه استينافا مفسرا
لمعنى الخلق وقوله تعالى في سورة الاعراف الا له الخلق والامر على تقدير تعلق الحصر المفهوم من تقديم
الظرف بكل منهما وكان المراد جميعه التدبير من جميع الوجوه ويسمى بالقضاء كما سيجي تعميم
هذا او خلق المتخاصم المشار في السموات والارض وخلق الشي اعم من تكوينه فيجب ان
يكون الخالق للشي عالما به من الوجه الذي هو خالق له كما في قوله تعالى في سورة الملك الا يعلم من
خلق وهو اللطيف الخبير وخلق الله تعالى بمعنى التقدير والتدبير قوله تعالى في سورة الزمر خلقكم من
نفس واحدة ثم جعل منها زوجها الآية باعتبار العطف بثم ويستدل للخلق بعدها بالجعل و
بعض المفسرين قال ثم هنا للتعجب وقوله تعالى في سورة الاعلى الذي خلق فسوى والذي قدر
فهدى الآية باعتبار العطف بالفاء ان يكون معنى سوى كونه على وفق التدبير والمناسب كون
المبادي التي بها يتشعب كون العرض قبل العروض والغزالي في كتاب الاحياء قال ان من علم المكاشفة

والبعض

ولا يليق ذكره بعلم المعاملة انتهى ومنه في رسالة له بان المراد بالعقل الروح
وانه جوهر مجرد غير متحيز وقال انه منع الرسول صلى الله عليه وآله من افشاء
سر الله وكشف حقيقة الروح لان الافهام لا تحتمله انتهى والاصوب
انه لا شك ان الروح جسم هوائي كما يظهر من روايات باب معنى قوله
عز وجل ونفخت فيه من روحي من كتاب التوحيد وانه لا مجرد سوى
الله تعالى الروح بل ما عداه **بيان** تعلق خلقه تعالى بكل فعل ان
الفعل يجيء من الاول بعد الثاني تعالى ذاته القادر المستقل صدور الفعل عنه بدون
داع وتدبير ورعاية المصالح في فعله تعالى معلوم والثاني فعل غيره تعالى وانه تعالى
اقدر بعض مخلوقاته على فعل دون فعل ومن وجه دون وجه وطلب من
بعض منهم دون بعض فعلا اما مع التوفيق اما مع الخذلان ودون بعض و
بهذا من الصفات ثم قد يحول بينهم وبين مقصودهم ~~كما قيل من سابق~~
~~من نوع وله وكما حدث للملوك~~ كما انه يرى الصوارف بعد عزم العبد و
ذلك لا يصح من ~~التقدير~~ بدون التدبير العام ~~فاعلم ان من~~
~~الاصل امر تعين من~~ الفاعل لا بد ان يكون حاكما على تقدير تسليم
ثبوتها لافعال الطبيعة على ما ذهب اليه الفلاسفة يجري نظير ما ذكرنا فيها
ايضا ونعم ما قال الحمد لله الذي بربه ان ليس شان ليس فيه شانه
البحث الثاني في امتناع اختيار العبد في فعله ان يكون الكل بقضائه وقدره
ولا لوم على عصيانه ره

لابن بابويه ره

وهو ان يقل ما يفعل المتوفي للصواب الناظر في ادبار الامور ره

المراد بالعقل رعاية الاداب الحسنة في تحصيل علم الدين والعمل به بقدر الوسع وان الروح يطلق على الايمان وان المسئول عنه في قوله ويسئلونك عن الروح قل الروح من امر ربي هو المذكور في قوله تنزل الملائكة والروح وفي قوله في سورة النحل ينزل الملائكة بالروح من امره على من يشاء وانه مما منع الرسول صلى الله عليه وآله من افشائه بيانا للرسل لقوله الروح من امر ربي بيان للروح وتعليل فان المراد بامر ربي ما انزله الله على رسله مما يعرف ... المذكور في سورة القدر من كل امر وفي سورة الدخان فيها يفرق كل امر حكيم امرا من عندنا وفي سورة الشورى وكذلك اوحينا اليك روحا من امرنا والروح نوع من البصيرة والفهم يحتاج اليه الا من في ليلة القدر ذكرها لا تستتب لكل امر حكيم من الزمان والعلم كما هو مذكور في الطلاق في كتاب الحجة في ابواب الى ... التي يسدد الله بها الائمة عليهم السلام وان ما في الاف ... ره

البحث الثالث في الروح

ثم حقيقة القضاء بالمد وقد يقصر الختم وهو الاتمام والفراغ من الشيء
ويعبر عنه بالقطع وبالفصل ايضا كقوله تعالى في سورة الحج ان الله يفصل بينهم يوم القيمة
ومطاوعه الانقضاء ومنه القاضي بمعنى الحاكم لانه يفصل الخصومة عنده
بعض المعاملات والمنازعات بحيث لا رجوع فيها ومنه قوله تعالى في سورة
بني اسرائيل وقضى ربك الا تعبدوا الا اياه اي امر امرا جزما وحكم ~~بفصل الله~~
~~فيها لانه لا نقض ولا تغيير فيه~~ ومنه قوله تعالى في سورة فصلت فقضيهن سبع
سموات اي فصل امرهن في حد اثنين بحيث لا ندم فيه ولا رجوع وقس
على هذا جميع موارده وتعديته بالى قوله تعالى في سورة بني اسرائيل
في الكتاب لتفسدن في الارض مرتين الاية لتضمين معنى الانهاء
وهو الاعلام اي ذكرنا وقوع ذلك لسوء نياتهم فضلا لا يجري فيه شك
منهين ذلك الى بني اسرائيل والمراد بالقضاء هنا اتمام التدبير
والفراغ منه بحيث لا ندم فيه ولا رجوع ~~لانه نتيجة التدبير لا تغيير فيه~~
وهو المراد بالتدبير من كل وجه وهو متعلق بكل واحد من الافعال
الواقعة في العالم خيرها وشرها ~~باوجه ترتيب وجودها~~ فعل نفسه تعالى وغيره
~~وهو كقوله عليه السلام فما القلم بما هو كائن~~ و حقيقة القدر بفتح
القاف وفتح الدال وكذا القدر بضم القاف وسكون الدال كذا المقدار
مبلغ الشيء اللائق به كقوله تعالى في سورة الحجر وان من شيء الا عندنا خزائنه

ايحلل ما كنت قاطعة امرا حتى تشهدون وفي سورة م

بين جميع حدود التوحيد و شروطه وما بين شتانها مشتبها م

وقضينا الى بني اسرائيل م

منهين

وما ننزله الا بقدر معلوم وقوله تعالى في سورة القمر انا كل شيء خلقناه بقدر
وكقوله تعالى في سورة الرعد وكل شيء عنده بمقدار والمراد به هنا الخلق
والتدبير على طبق ذلك المبلغ وظهر مما ذكرنا ان قضاءه تعالى وقدره
متعلقان من خلقه تعالى كما رواه ابن بابويه في اول باب القضاء والقدر
اي نوعان بحسب العموم لخلقه فان التدبير المطلق يسمى خلقا وان
قيد بقيد التمام يسمى قضاء وان قيد بقيد المطابقة للمقدار اللائق
يسمى قدرا ولا يتحقق تدبيره تعالى الا مع هذين القيدين جميعا
وفي نهاية ابن الاثير قال الازهري القضاء في اللغة على وجوه مرجعها
الى انقطاع الشيء وتمامه وكل ما احكم عمله او اتم او ختم او ادي ادا او وجب
او اعلم او انفذ او امضي فقد قضي وقد جاءت هذه الوجوه كلها
في الحديث ومنه القضاء المقرون بالقدر والمراد بالقدر التقدير
بالقضاء الخلق كقوله تعالى فقضيهن سبع سموات في يومين اي خلقهن فا
لقضاء والقدر امران متلازمان لا ينفك احدهما عن الاخر لان احدهما
بمنزلة الاساس وهو القدر والاخر بمنزلة البناء وهو القضاء فمن
رام الفصل بينهما فقد رام هدم البناء ونقضه انتهى وفيه
ما فيه وهذا المعنى للقضاء هو الذي يجب الرضا بجميع افراده
فهو ليس من صفات الذات وهو مقصود مع ذلك الصحيفة للتقضي بعض الافراد

تبيين القدر في الحديث بالتقدير وقد يطلق عليه التقدير في القضاء م
من كتاب التوحيد م

تحليل القدر م

ولم يقع التكليف بالرضا بالقدر حقيقة وانما وقع التكليف بالايمان بالقدر
حقيقة لانه ماخوذ في مفهومه ما يوجب على تقدير تحققه الرضا به كما ذكرناه
في دانش نامه ومما مضمونه انه تواتر معنى في احاديث اهل البيت عليهم السلم
ان الوجود والعلم والقدرة والسمع والبصر من صفات ذات الصانع
تع وان المشية والارادة والتقدير والقضا والامضا والكلام من صفات
فعله تع وفيه ايضا ما مضمونه ان في الاحاديث ان العلم سابق على المشية و
المشية على الارادة والارادة على التقدير والتقدير على القضا والقضا
على الامضا وفيه ايضا ما مضمونه ان المراد بالمشية والارادة و
التقدير والقضا والامضا اصناف النقوش التي يفعلها الله عز وجل
اولا في اللوح المحفوظ وثانيا في كتاب آخر موضوع في السماء الدنيا وهذه
النقوش متفاوتة بالاجمال والتفصيل فكل سابق مجمل بالنسبة الى اللاحق
وبالبعد من الحتم والقرب منه فاخر الاصناف محتوم انتهى فان قلت
اذا كان قضاؤه تع بتيا لا رجوع فيه فما معنى البداء له تعالى
وما معنى قوله تع يمحوا الله ما يشاء ويثبت وعنده ام الكتاب قلت
ليس البداء رجوعا عن تدبير فان معنى البداء له تع ان يظهر ويجدد
تعالى نقش لم يعلم احد غيره قبل وجوده لا بالتوقيف ولا بغيره
... كونه نقطة انه لا يقع بحسب عقول الخلايق ومنه

قدر او حم

لكل اجل كتاب حم

مطلقا او نقلا حم

بتجدد

مستند ذلك ما فهم من ظاهر الكلام السابق بانا استشهدنا وغيره من المصنفات
وقد يكتفى في تحصيل بعض الحقايق على احد الوجهين من حيث انه كذلك ومنه او
من احد الاولين قول عبد المطلب ان كنت انا كم وكعبتنا فامر ما بدا لك
وفي الروايات ان الكلام لاثبات البداء لله تعالى من افضل العبادات
وموجب لتحضيض المرء على الزهادة ... القائلين بان الله تعالى لا يحدث
... بانه فعل مرة واحدة دهرية وعلى اشباههم اليهود والقائلين
بان ... واللالوجد ... الامر كان في ... و...
من ... ابراهيم ... كانه على ... في ... على ... القائلين
بان الكواكب ... وحركاتها مؤثرة في الحوادث ... عليها كما ... وبعدهم
المتقدم ... على ... من ... تاخرهم وعلى اشباههم من المتاخرين من
الاشراقيين والصوفية والهنود وغيرهم وقد كذب ... الاجل المرتضى في
المجلس ... الكتب ... المتواترة ... عنهم ...
لزم ان لا يكون للاخبار عن الغايبات مثل ما يكون وما يدعون معجز الانبياء
وهو خلاف ... المسلمين ... ذكرنا ان جميع ... من ... عليهم
المقتضي ... الا ... الا بتوقيف منهم ... الشي والاثبات
الحاصل ... النسخ وتجديد الكتاب ... بكل شي فانه ... على وجه خلق
كل ... في ... المصالح ... الا ... الكتاب

وقد يطلق ٧ وفي مما ليس الاثر في حديث الافرع ولا برص الاعمى ما الله عز وجل
ان يبتليهم اي قضى بذلك وهو معنى البداء هنا لان القضاء سابق والبداء استصواب
شيء علم بعد ان لم يعلم وذلك على الله غير جائز انتهى وفيه ما فيه البحث الخامس الظاهر
من كثير من احاديث اهل البيت عليهم السلام ان المعتزلة المفوضة هم القدرية الذين روي
فيهم انهم مجوس هذه الامة ووجهه انهم اثبتوا جميع القدر بالمعنى السابق في افعالهم
الاختيارية لانفسهم حيث كذبوا بقدر الله تعالى وجحدوه فيها كما قال المجوس في
صدور الشر عما يريد من فان قلت لم خصوا باسم القدرية وهم كما انكروا قدرة تعالى
انكروا مشيته وارادته وقضاءه واذنه كما مر في اول هذه المقدمة اثبتوا
قلت لانهم لم ينسبوا التقدير المنفي عن الله تعالى الى انفسهم الا من وقت قدرتهم
على الفعل والترك بزعمهم اي قبل وقت الفعل وهو وقت القدر كما مر انفا في اول
المقدمة وسموا بها اول خلافهم او لان من سماهم بها بعده على ان المراد بالقدر هنا
ما سوى القضاء ويعم الفضائل الخمس وفي الكافي في باب ما يفصل به من دعوى المحق
والمبطل في امر الامامة عن ابي الحسن موسى عليه السلام لا الى المرجئة ولا الى القدرية ولا الى
الزيدية ولا الى المعتزلة ولا الى الخوارج الى اخر الحديث ولعل عطف ... كلام ...
وهو هشام بن سالم ... في فصل في ان العبادة لم نزد بوجوب العمل ...
الطلاق لفظ القدرية على مقابل العدلية واطلاقه الجبرية ايضا على مقابل العدلية وقال
قيل معنى القدري من يحمل قدر الله تعالى قدرا حتما اي بحيث لو تعلق بفعل العبد كان موجبا

علم

عليه سواء جعل مقدم الشرطية غير واقع في جميع افعال العباد كما ذهب اليه المعتزلة او واقعا
كما ذهب اليه الاشاعرة وامثالهم من المجبرة وعلى كل تقدير لا يصح ... مما يحتاج ان
يقال في معنى القدرية جاحدوا القدر بوجهين الاول ان جاحدي قدر الله على قسمين
اولهما الذين انكروا تعلق قضاء الله تعالى وقدره بافعال المكلفين لقولهم بالتفويض
وهم المعتزلة وثانيهما الذين صدقوا بتعلق قضاء الله وكذبوا بالقدر بناء على توهمهم
ان نحو خلق الكفر وقد علم الله منه انه سيفعل باختياره ما يقتضي النار بسببه ابد الابدين
ليس فيه مصلحة وكل منهما كافر غير مؤمن بالقدر لكن انما تسمى بالقدرية الطائفة الاولى لشيء
ان جحد القدر حكم من احكام القدري لا يعتبر في نفس مفهومه ثم لا حاجة الى شيء مما
قال بعض الظرفاء انما الحاجة اليه بعض النواصب نفسه سنيا وتسمية مخالفه بدعيا
وذلك ان النواصب لما زعموا خلو الامامة واكثر احكام الشرع عن خطاب الرسول ص
راسا حكموا انفسهم فيها وفتحوا ابواب الاجتهاد والقياس والاستحسان ونحو ذلك حتى قدم
ابو حنيفة القياس على خبر الواحد دون المتواتر ومعلوم ان المتواتر قليل واما شيعة
اهل البيت الامامية رضوان الله عليهم فلا يتبعون في المقامين الا المنقول عن النبي ص
المحفوظ عند اهل البيت ويستقبح هذا عندهم قول المعصوم واما القياس والاجتهاد فعندنا ايضا
ليسا بدليلين بل محظور استعمالهما فانا نسمي معنى جاحد السنة والامامي مدعي جاحد ...
اللهم الا ان يراد بالسنة سنة بني امية على ما ذكر بعض في وجه حدوث هذه التسمية وذلك ان في
انقضاء ايام معاوية وكلبهما ونحو ذلك وشهد بذلك ان عائشة لما جاءت عليا في وقعة

اعتقاده م

في تسمية م

سيد الانبياء علي ابن تجديد ... ان كتب ... قوله م

ذي ثلاثة م

وجه ان الاعتزال هو القول بالوعيد الذي ... واصل بن عطا استاذه الحسن البصري ... والقدر بعموم وخصوص من وجه اذ اكثر المعتزلة قدرية واكثر القدرية معتزلة م

بعض الفضلاء

الجمل وكانت تقول فيه عم ما قال لكن بعطيها ويولقشها معاويه لذلك وتعجب في ذلك اهل
السنة حيث جعلوا جل احاديث صحاحهم مرويا عنهما كما في صحيحي البخاري ومسلم فصححوا قولهما
ووثقوهما غاية التوثيق وعائشة هي التي كذبت على النبي ص في حيوته مع خوفهما منه ومن
نزول الوحي وواجهته ص بالكذب عليه حتى ورد فيهما وفي حفصة ما في سورة التحريم ضاربا لهما
لما خرجت على علي ع بعد قوله تعالى وقرن في بيوتكن وتاكيده بقوله واذكرن ما يتلى في بيوتكن
فهذه مرتبة من التوثيق مع انتفاء عصمتهم الصوارف عن الكذب من الخوف من النبي ص ومن نزول
الوحي فيها ومع وجود تحقق الداعي الى الكذب من عداوة علي ع وشيعته ومن يريد افساد امر الاسلام
بدعوى توبتهما وتصحيح روايتهما فخذوا عن دعوى مذهبهما فقط كما قد يكون مع المغلوبة
فليت شعري ولما ثبت قبل التوبة عنهما بعدها الا انه اخفى الحيلة او امثال ذلك كثيرة في سنتهم نعوذ بالله
من الغباوة انتهى هذا الكلام المشبع الطويل الذيل في اثبات مذهب شيعة اهل البيت ع
المقتفين لآثارهم وابطال المذاهب الاربعة من العامة المذكورة في اول المقدمة المقدمة
الثالثة الوجوب الشرعي قد يطلق على كون الفعل الاختياري للعبد بحيث اذا علم جميع جهاته
المستفادة من الشرع ما في وسعه العلم به وتركه لا سهوا استحق عليه العقاب وهذا القسم الاول
وجوب شرعا فقط والثاني وجوبا شرعا واصليا وقسيما من الثاني وهو كون فعل العبد
الاختياري بحيث اذا تركه لا سهوا استحق عليه العقاب وجوبا شرعا واصليا لعقل فيشمل عليه ذلك
الوجوب العقلي وغير الوجوب من اقسام الاحكام فالوجوب العقلي الواقعي كون الفعل بحيث
اذا علم وتركه لا سهوا استحق عليه الذم فتحصل احكام شرعية واصلية واحكام شرعية واقعية

وتركه لا سهوا استحق عليه العقاب وقد يطلق على كون الفعل الاختياري للعبد بحيث اذا علم من الجهات المستفادة من الشارع

واحكام

~~شرعية واصلية واحكام شرعية واقعية والمشهور تخصيص الاحكام بالخمسة المنصوصة~~
~~في مسائل اصول الفقه ولا تجري فيه في هذه الحواشي بل نقسمها الى احكام~~
~~اصلية للمكلف وتحصل منها احكام عقلية اصطلاحية واحكام عقلية واقعية~~
فكل واحد من الاحكام الخمسة المشهورة له اربعة اقسام ومن الواجب
الشرعي الاصلي والواجب الشرعي الواقعي عموم من وجه لان بعض
الافعال يجتمعان فيه كالصلوة والزكوة ونحوهما مما علم وجوبه
بالضرورة من الدين واما بغيرها فمنه حكم القاضي بشهادة عدلين
فيما يسمع شهادتهما فيه وان كانا كاذبين في نفس الامر لان الجهل
بكذبهما لا ينافي العصمة والعلم بجميع الاحكام والخطابات المستفادة
من الشارع وكذا الصلوة من المجتهد واستقر ظنه على خلاف حكم
الله وامثال ذلك من الاحكام الوضعية المعلقة على الظن بمحل الحكم
الشرعي لا بنفس الحكم الشرعي والمشهور انه بنفس الحكم الشرعي نفسه محمولها
الحكم المنسوب الى الشارع بانه متلقى منه وانما سميت نفس الحكم
الشرعي تسمية باسم المحمول مرادا بها بهذا ظاهر والمراد بمحل الحكم الشرعي
قضية ليست نفس الحكم الشرعي وهي بحيث اذا جعلت صغرى وضمت
الى كبرى هي نفس الحكم الشرعي على شروط الشكل الاول انتج قضية
هي جزئية من جزئيات الكبرى نحو هذا الماء ملاقي النجاسة

بدون تغییر وکلها اهو کرلاقة النجسه بدون تغییر تجوز
الصلوه فی ثوب ملطخ بها ای ان لم یحصل فیه مانع آخر
للجواز فانهما یتحدان ان هذا الما تجوز الصلوه فی ثوب ملطخ
بها وانما سمیت محل الحکم الشرعی نتیجه باسم المحمول فیها اعنی
لان محمولها الاوسط الذی هو موضوع فی الکبری والمحمول
فیها الحکم الشرعی والموضوع محل للمحمول او تسمیه باسم الموضوع
لان موضوعها الاصغر الذی هو محل فی النتیجة للاکبر الذی هو
الحکم الشرعی والاول انسب وبعضها واجب واصلی فعلی فقط
وبعضها واجب واقعی فقط ولایکون هذان الارخصة
لعذر الجهل بخطاب متلقی من الشارع فیهما کما مر شائهما
اذا بذل العامی الذی لایقدر علی البحث والتفتیش جهده
فی شروط جواز العمل بفتوی مفت فافتاه فی شرط الصلوه
بخلاف حکم الله لتقیة ونحوها فان الصلوه علی شرط المفتی
واجبة واصلیه فقط والصلوه علی شرط یوافق حکم الله
الذی یعلم اذا علم جمیع خطاباته واجبه واقعیه فقط وبین
الواجب العقلی الواقعی والواجب العقلی الواقعی الواصلی عموم من وجه
~~وبین الواجب العقلی الواقعی والواجب العقلی الواصلی عموم من وجه~~

العقلی الاصولی عموم وخصوص من وجه فی حقنا فقط فان الحکم الواصلی
بالعقلی والواقعی متلازمان فی حق القدیم تعم اذ لا یتصور فیه جهل بحجة فی حق
الفعل و الواجب الشرعی الواقعی اخص مطلقا من الواجب العقلی
الواقعی لتحقق الثانی فی افعال الاطفال الممیزین ونحوها دون الاول و
اخص من وجه من الواجب العقلی الواصلی و الواجب الشرعی الواصلی
اخص مطلقا من الواجب العقلی الواصلی و اخص من وجه من الواجب العقلی الواقعی
وقس علی ذلک غیر الوجوب من الاقسام مثلا بین التخییر الشرعی
الواصلی وبین التخییر الشرعی الواقعی عموم من وجه فان التخییر بین خصال
الکفارة والتخییر القسمی واقعی و واصلی اذا کان حقا معلوما و واقعی فقط اذا کان
حقا مجهولا مع بذل الجهد و التخییر الذی سیذکره المصنف فی فصل فی ذکر
القرائن التی تدل علی صدق اخبار الآحاد وهو فیما تعادل فیه الخبران من غیر
ترجیح باحد وجوه المقرر لمبینة فی ذلک الفصل والذی سیذکره
فی فصل فی کیفیة العلم بالاجماع وهو فیما اختلفت اقوال الامامیة فیه
من غیر ترجیح تخییر واصلی فقط وقس
~~ــــــــــ الواجب العقلی بما یکون جهة~~
~~وجوبه فیه قبح قطع النظر عن غیره والشرعی بما یکون جهة وجوبه فی غیره~~
~~لانه لطف فیه ولا یعلم وجوبه الا بالشرع فالنسبة بینهما التباین~~
~~علی طبقها واسطة وهو ما یکون وجوبه لانه لطف فی واجب آخر وسیذکره~~

حیاته م

الاحکام م

فیجوز تمسک الاجماع بعده مطلقا م

بالعقل كوجوب المعرفة والامامة وسيجيء تحقيق الكلام في مباحث الحسن والقبح
هو آخر فصول الكتاب المقدمة الرابعة ان العلم بمسائل اصول الفقه انما
يستلزم العلم بالاحكام الفقهية الاصلية لا الواقعية الا شاذا نادرا
واذ مهدت هذه المقدمات فنقول في تقرير الدليل على وجوب
شدة الاهتمام بتعلم اصول الفقه ان كل عامل وتارك من المكلفين يجب
شرعا عليه وجوبا واقعيا واصليا ان يعلم قطعا ان فعله او تركه مما يجوز
له بالجواز الشرعي الاصلي اي لا يستحق العقاب عليه بالفعل فيه فيعلم انتفاء عدم الاستحقاق
واما بغيره كما سيجيء في الكلام في الحظر والاباحة ويدل على وجوب الواقع
ظواهر كثيرة من الكتاب وسنة النبي والائمة من اهل البيت عليهم السلام
المانعة من اتباع الظن فيما نحن فيه اذا لوحظت افادت العلم بذلك من
ذلك قوله تعالى واتقوا نارا واتقوا يوما وقوا انفسكم واهليكم نارا وغير
ذلك وكذا الاخبار الكثيرة الواردة في وجوب طلب العلم وفي
الوعيد على العمل بغير علم فان احتمال استحقاق النار على ما يصدر
عن المكلف يجب بذل الجهد في الاحتراز عنها فيه يأتي في العمل بطلوا
ومن ظواهر الكتاب قوله تعالى ولا تقف ما ليس لك به علم
ان السمع والبصر والفؤاد كل اولئك كان عنه مسؤولا ...
معنى الفؤاد ... مطلق ... وسيجيء الكلام فيه

امامان يبذل وسعه في طلب حكمه الواقعي ولا كذا ما يقتضي استحقاق العقاب عليه م
الآيات البينات ... نحو قوله تعالى في سورة التوبة ليتفقهوا في الدين ولينذروا قومهم وفي سورة طه واني لغفار لمن تاب وآمن وعمل صالحا ثم اهتدى كذا ويدل ايضا عليه م

قوله

زيد ويقول زيد قل لهم ينظروا في الكتاب ونحو ذلك مع علمه بان بعضهم
لا ينظر في ذلك الكتاب كان التكليف الوصفي اياهم بتلك الاوامر
المكلوبة متحققا في نفسه وكان المامور به محال الصدور بقصد الامتثال
وكذا ما نحن فيه وذلك ليهلك من هلك عن بينة ويحيى من حي عن بينة
وفي رواية حمزة بن الطيار عن ابي عبد الله عليه السلام في قول الله تعالى وما كان
الله ليضل قوما بعد اذ هداهم حتى يبين لهم ما يتقون قال حتى يعرفهم ما
يرضيه وما يسخطه الحديث و لا تنزاح العلة والعذر بكون المكلف فهم
الخطاب لو كمل عقله وسمعه لا يخرجه عن كون التكليف حين كونه رضيعا قبيحا
والتكليف بالمحال لاستحالة الفرق بان الامتثال لا يتأتى عادة من الرضيع
بشرط كونه رضيعا ولا حين كونه رضيعا بخلاف البالغ العاقل مما يعلم
المنصف ... و كذا لا تنزاح بكون المكلف فاهما للتكليف غير مصدق
به كما قيل وسيجيء ما فيه لا يقال لو كان علم الآمر بانتفاء نظر البعض
حين تكليفهم اعلامهم وجوب النظر مقتضيا لامره بالواجبات الواصلة بالفعل
المجهولة لكان مقتضيا لامره بالواجبات الواقعية المجهولة ايضا ح ولو
كان كذلك لكان علمه ايضا بعدم وصولهم الى الحق مع النظر وبذل
الجهد مقتضيا لذلك والمعلوم خلافه وكذا الكلام في حالة صدور المامور به على
قصد الامتثال والجواب بمنع التالي مستندا بان التكليف ح انما

[illegible]

تتعلق ببذل الجهد والعمل بما استقر عليه الرأي لا غير باطل لان هذا قول المصوبة
في الاحكام الشرعية الواقعية وهو معلوم البطلان لكل احد لاستلزام
نفي العلم والظن بشيء احد وغير ذلك من المفاسد المقررة في محلها لانا
نقول [illegible] الشرطية الثانية ممنوعة [illegible] فانما
اللازم كون ضم انتفاء وصول البعض مع النظر وبذل الجهد متعلق للامر بالاحكام
الشرعية الواقعية [illegible] التي لا يصل اليها احد [illegible] التي يصل
اليها احد [illegible] بعض المأمورين يكون الامر خطابا
واحدا عاما وتسلم الحسن انما هو فيها [illegible]
وكذا التكليف بامر يستحيل صدوره بقصد الامتثال لكن فيه دون [illegible] ليس
وهذا نظير تعلق الامر بمخالفة بعض المأمورين [illegible] دون بعض ويسمى عدم
تنجز في فصل [illegible] الآمر [illegible] انه ليس منهم [illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]

بالعلم م

الى غيره

الى غيره لما سقط الله تكليفه وفي تعقب التكليف عليه دليل على ان الله تعالى
[illegible] ما هو لطف [illegible] لم يفعل شيئا [illegible]
[illegible] في فصل
ذكروا [illegible] افعال المكلف لا يقال لعل البيان الفعلي للوجوب
الفعلي الواقعي لدفع خوف العقاب [illegible] عن علام الايجاب الشرعي
الاصلي في دفع القبح فيما نحن فيه لانا نقول هو غير متحقق فيما نحن
فيه لان خوف العقاب غير متحقق فيما اعتقد فيه اذ لو كان فيما [illegible]
عقاب بلا علم وخطاب ونحوه على طبق ما ذكروا في تفسير قوله تعم وما كنا
معذبين حتى نبعث رسولا وغيره من الايات وسيجئ عنه قول المص والاصل
في هذه الاصول لكفاية [illegible] لهذا المبحث تعود [illegible] الدليس نقول و
علم المكلف بجواز كل ما يصدر عنه جوازا شرعيا اصليا انما هو بعلمه بجميع
الواجبات الشرعية الواقعية والمحرمات وتمييزها عما عداها وهما موقوفان على العلم [illegible]
كل غير معلومة الاشتمال للاهتمام بها او ليس من العلمان ضروريين
ولا انحصر معلوماتها في جزئيات متناهية وهذه القواعد مسماة باصول
الفقه فيجب العلم بها وجوبا شرعيا عينيا اصليا واقعيا فالمراد بالشريعة
في كلام المص الاحكام الشرعية الواقعية المراد وتكليفنا جميع افعالنا [illegible]
[illegible] الوجوب [illegible] والندب والكراهة والاباحة وانواع كل

بالعلم م
بالعلم م
بالعلم م
وعلمه بجميع المحظورات الشرعية الواقعية الاصلي بالفعل وتمييزها عما عداها م

وجزئياتها وانما جعل العلم مع ان العلم بالوجوب والحظر ونحوهما في كل مذهب
مما عداه عليه لان العلم بها مع التمييز لا يمكن عادة بدون العلم بالبناء في
فيما هما مبني الجميع ثم الاكتفاء بالكل هنا مبني على الغالب لان بعض الواجبات
والمحظورات معلوم مستقل العلم باصول الفقه اما بعلم الكلام او بغيره كما يظهر من بيان
الحاجب و المراد باحكام اصولها لكبر الهمزة العلم بالاصول فان احكام
الشيء في الاصل اتقانه ومنعه عن احتمال تطرق الفساد و الصيرفي اصطلاح
المتشرعة و المراد بكونه حاكما ومعتقدا ان يعمل شيئا على الغير بدون ان
~~يعلم انه لم يستحق العقاب عليه و المراد بالجهالة في حقه الكافي~~
~~حيث قال فقد ثبت بالخبيث سكوت من اصطلاح اهل ونحوها على الجهالة~~
المخطئة و اهل الفضل اهل الدين والتقوى و الرغبة عن هذه المنزلة
اي الحكاية والتقليد انما هي لما ذكرنا من المقدرة الضرورية للدين على
للمكلف و بهذا الدليل ثم وجوب العلم بمسائل اصول الفقه ويعلم
لا يجوز الاكتفاء فيه بالظن ولذا ذكروا في حدها العلم وجعلوها فان
العلوم المدونة كما قال الفقه هذا فن من العلم وقال من دون احكام اصولها ومن لم يحكم اصولها
اصولها وصح الحكم المقصد وغيره بان المشتغل بهذه الاصول العلم كما سمي
في آخر الفصل الاول لا يقال كثيرا ما استدل المقصد وغيره على مسائل
الاصول بظاهر القرآن وهو لا يفيد العلم لجواز التاويل والتخصيص فيه

نعم جزء امر ذكروا في الفقه
الاصول في اصول الفقه
العلم

وان بذل المجتهد ولم يطلع عليه وهذا دليل على جواز الاكتفاء فيها بالظن كما قيل من انه
لا يشترط القطع في الاصول لان السلف اثبتوا حجية الاجماع والقياس بظواهر من غير نكير وهي
وهذا العارض للحكم ولذا قيل ان اشتراط القطع في الاصول عدم عليه كل منهما ولا مع
عدم انضمام مشكلة من الجانبين وسواء استدل المستدل على عدم اشتراطه او على اشتراطه
للمعترض لضعف الادلة انتهى لانا نقول هذا خلط من الاحكام الاصولية الواقعية والاحكام
الاصولية الواقعية وهو كشف في المشهور يكون الفقه صحيحا ولو من طريق في اغلب ظاهر القرآن
ونحوه وقد مر الفرق بينهما سابقا وذلك ان عمل المكلف بما علم ان وجوب الواجب مقتضى ظاهر
القرآن ولم يجد له تاويلا او تخصيصا مع بذل الجهد في الطلب واحد واصل شيء ثبت وجوبه سواء
كان من موضوعات مسائل الاصول والفروع بدليل قطعي او من ضروريات الدين ولذا لم
ذكر المقصد في هذا الكتاب مسائل الاصول مع ان بعض الاستدلال الاول عنده في اصلي ظاهر القرآن
الوجوب الواقعي للعمل بخبر الواحد مثلا كان وان الفعل بخبر الواحد واجب الوجوب الواقعي غير مقطوع
وغيره داخل في مسائل اصول الفقه وكان وجوب العمل بخبر الواحد واجب الوجوب الواقعي مقطوع به
بعد بذل الجهد في حقه وحصل الظن بعد معارض لطيف به وهو من جملة مسائل اصول الفقه وقد ذكر ان
نتيجة المسائل الاصولية الاحكام الفقهية الواقعية لا الواقعية وقس عليه ذلك فخبر الوجوب من الا
حكام ولكن ثبت بدليل قطعي انه يجب العمل بخبر الواحد في اصول الفقه فكان الوجوب الواقعي
للعمل بخبر واحد دل على ان الامر يقتضي الوجوب لما ورد بمعلوم قطعا لكنه لم يثبت نفي الاصول عنده
الاصوليين قالوا لا يجوز العمل بخبر الواحد في مسائل اصول الفقه لان غايته افادته

اكثرهم

الجامع مشترط المعروم

الظن ينفى ولا ينافى ذلك ان يعتبر خبر الواحد فى مسائل الفروع العلم والاصول
من مجوزات مسائل اصول الفقه اقتضى الاحكام كما فى قولهم الامر يقتضى وجوب المأمور
به ويسمى حينئذ نقول هذا اخلط من الاقتضاء الوضعى والاقتضاء الواقعى والمراد بهما هاهنا
بالمقايسة وعلى هذا استدفع ايضا ما قيل على الاستدلال بظاهر القرآن على حجية
الاجماع من انه لا يصح لان التمسك بالظاهر انما يثبت بالاجماع ولولاه لوجب
العمل بالدلائل التى قد نهى عن اتباع الظن فيكون اثبات الاجماع بما لا يثبت حجيته الا به فيصير
دورا واذا اسلكنا فى الاعراض عن هذا الطريق ان اثبات الاصل كلى بدليل ظنى لا يجوز لم
يرد علينا ان نقض للاصحاح عند الظواهر اذ لا يلزم دور انتهى ۔ لان جواز
التمسك بظاهر القرآن فى مسائل الاصول والفروع ثابت ضرورة من الدين
او باجماع خاص معلوم تحققه وافادته القطع وان لم يعلم حجية كل اجماع ولا حجية كل
اجماع بلغ المجمعون فيه عدد التواتر ولا الاجماع المختلف الذى ادعاه فى دليل المختار عنده
على حجية الاجماع من حيث انه اجماع من الاجماع على القطع بتخطئة المخالف والقدح فيه
كما سنفصح فى فصل فى ذكر اختلاف الناس فى الاجماع ان شاء الله تعالى و
قوله واذا اسلكنا الى آخره فيه مع منافاته لظاهره لما نقلنا عنه من المعرض فيه من
جانبى اشتراط العلم فى الاصول وعدمه ولما ذكره فى جواب من استدل بالظواهر
على وجوب العمل بخبر الواحد ومن استدل على المنع منه بما ذكره فى مرتبة اصل تعالى
ان التمسك بظاهر القرآن قطعى كما ذكرنا وليس مناط التمسك العلمى به بل مراد الله

فا

فانه قد يكون العمل واجبا مع ان الحكم الواقعى ليس معلوما ولا مظنونا فيه اصلا ولا يكون من
اتباع الظن ما فيه بظاهره كما سيذكره عند قول المصنف واما القياس والاجتهاد وخبر
الواحد فيما ليس ببعض نجيبه التنزل عن جميع ذلك نقول قد رد لولاه لوجب العمل بالدلائل المانعة من
اتباع الظن مما يحتاج اليه فى الاعتراض لا يكفى بما فيه قطع الدليل على جواز التمسك بالظاهر وانه
ذكره زيادة على المتن للاستظهار وسوف يذكر ان العموم المستفاد من الدلائل المانعة
اذ كان قطعيا بالنسبة الى السامع وقطع النظر عن هذا الاجماع كما هو الحق وسيبينه كان تخصيصها
بالاجماع ممتنعا لاستلزامه تعارض القطعيين وان كان ظنيا فيجب العمل بالدلائل المانعة على
تقدير عدم هذا الاجماع وينتفى تمامه ولم يثبت بعد جواز التمسك بالظاهر انتقض لا يقال يختار الشق
الاول ونقول المتصل الاجماع المذكور التمسك بالظاهر من قبيل القطعيات فلم يشمله عموم الدلائل
المانعة حتى يحتاج الى التخصيص كما سيذكره المصنف فى فصل فى ان الحقيقة الشرعية لا تحور استعماله
او يختار الشق الثانى ونقول لعل الان ما ذكرتم انما تتم لو كان المقصود اثبات جواز
التمسك به اما اذا كان المقصود اثبات ما بظاهره عموم حجية التمسك كما يجب
يتم لاحتمال الكلام رجحان قياس قطعى جامع للشروط الاتحاد ان يقال لو جاز التمسك
من الظواهر فى مسائل اصول الفقه لجاز التمسك بهذه الدلائل المانعة منها لانها من الظواهر
ولو جاز التمسك بهذه الدلائل لم يجز التمسك بشى من الظواهر ومعلوم ان ما يستلزم نقيضه
باطل قطعا انا نقول انه يجوز ان يكون الدلائل الظنية نفسها مقيدة بغيرها معلومة كما ان الاجماع
لانا نقول فى الجواب عن الاول انه ان اريد ان عموم الدلائل انما هو بالنسبة الى الظن حاز

٩٠

التمسك بالظاهر يجعل الحكم المدلول للظاهر قطعيا فهو خلط للحكم الواصلي بالواقعي ثم تخصيصه
ثالثها التناقض اذ ان هذا اعتراض وارد للفاضل البهبهاني نظره الساطع رجح الاعراض
المرضي عنده الى الغير المرضي عنده وايضا يصير دفع الاعراض الغير المرضي عنده
وذكره من النقض بالقياس للاحتجاج على الظواهر ظاهر البطلان وايضا قد صرح
غير مرة موافقا للاشتهر في مباحث خبر الواحد بان هذه الدلائل ليست قطعية وجوز تخصيصها
بالاجماع المخصص لها احيانا وفي الجواب عن دليل الثاني اولا انا نحو ونقول ان هذا
القياس ان كان مفيدا للقطع بالعموم فتخصيصه بالاجماع يستلزم لتعارض القطعين
قال المحقق الحلي في رسالته في اصول الفقه بحث خبر الواحد نظير هذا المقام لا يقال
لولا الاجماع لعمل به لانا نقول حيث منع الاجماع من اطراد هذه الحجة دل على بطلانها
لان الدليل العقلي لا يختلف بحسب متعلقاته انتهى وذكر مثل ذلك في بحث القياس ايضا ولا
فرق بين عدم جواز التمسك بالظاهر وان عدم عدمنا وفيه انه خلط للحكم الواصلي
بالواقعي لانه يجوز في البرهان الحقي على الحكم الواصلي اخراج بعض موارده بل كلها عن كونه
مورد البرهان آخر بخلاف البرهان على الحكم الواقعي بما نحن فيه من الاول وثانيا لانم
كون الدلائل المذكورة اقوى من قوى الظواهر في المنع من العمل بالعلم الذي هو قبل التنزل
منع اصل الظهور وثالثا لو سلم فلانم انه يستلزم صدق الشرطية الاولى لان المعارض
الظاهر لم يعارضه مايساويه او ما يكون اقوى منه وهذه الدلائل قد عارضها
الاستلزام للتنقيض لا يقال لانه اعم من النقض

قطعيا فهو تعسف كالظاهر من منع الدلائل وان اريد ان قطعه جواز التمسك م

مخصص

مخصص اعم من النقض فمخصص ما عدا النقض ويكفي فيما نحن فيه فانا
نقرر القياس هكذا لو جاز التمسك بامثال هذا الظاهر لجاز التمسك بالدلائل
المانعة من التمسك بالظن فيما عداها من الظواهر لان هذه الدلائل مما في
الظواهر فيه ولو جاز التمسك بالدلائل المانعة فيه لم يجز التمسك بامثال
هذا الظن لانا نقول حينئذ يكفي لنا في منع لزوم صدق الشرطية الاولى
الفرق بينهما بعدم احتياج امثال هذا الظاهر الى التاويل واحتياج الدلائل
المانعة اليه وهو مانع على تقدير عدم الاجماع المذكور كما هو المفروض
وعن ثاني الثاني اولا ان الاجماع كاشف عن مستنده اما دليل او امارة
كشف الاجماع عن تحقق الاعطاء منه فلو ارتفع الاجماع لم يرتفع مستنده
فلا تصير الدلائل قطعية اللهم الا ان يراد بارتفاع الاجماع انتفاؤه مع عدم
ما يصلح لان يكون مستندا له ويلزم ان القائل مانع في الاستظهار لعدم الاجماع
فيكفيه احتمال التصريح وثانيا ان لهذه الدلائل مدلولا ودلالة والاول
مقولها من حيث الدلالة ومضمونها من حيث المدلول القطعية والظنية
متعلقان بها من حيث الدلالة فبارتفاع الاجماع لا يتقوى الدلالة
حتى يصير قطعيا ويمكن دفع ما قبل التنزل سوى منافاة ظاهر قوله وانا
اسلكنا لما نقل منه بانا نعلم من الخارج ان مقصوده منع التمسك
بالظن في الحكم بان العمل بالاجماع واجب بالوجوب الواقعي ليتوصل به الى

اعتقاد

الحكم بالاحكام الواقعية في المسائل الفقهية بالاجتهاد **ولكن** يرد على القايل مع ان

الاجماع لم ينعقد على جواز التمسك بالظاهر فيما ذكرتم و ستنبيه عند قول المص واما

القياس والاجتهاد وغيرهما فيها ليست بدليل **ويمكن** ايضا دفع ما علم التنزل

بان قول القايل ولولاه لوجب العمل بالدلايل المانعة من اتباع الظن

محتاج اليه في الاعتراض لانه لدفع ان يتوهم انه لا حاجة في التمسك

بالظاهر الى الاجماع لانه مركوز في العقول انه يجوز عقلا الحكم باي شيء كان بسبب

ما يفيد الظن بما هو المتعارف في المخاطبات كقولك زيد في بلد

كذا ونحو ذلك ما لم يدل دليل على رده او يكون اقوى على المنع منه

نظير ما قالوا من ان الاصل في بعض الاشياء الاباحة ما لم يرد شرع

على المنع منه فنقول نختار الشق الثاني ونقول نعم لكن لم يثبت بعد جواز

التمسك بالظاهر باطل لانه وان لم يثبت شرعا فانه ثابت عقلا والمقتضى

بالعمل بالدلايل المانعة ترك الحكم بالظن لا الحكم بحظر الحكم بالظن

~~الحكم بحظر الحكم بالظن~~ حتى يتوهم ان هذه الدلايل ضعيفة لانها قد عارض

استلزامها النقيض **لكن** يرد على القايل مع ان هذه الدلايل قطعية

كما ستنبيه عند قول المص واما القياس والاجتهاد ~~وغيرهما فيها ليست~~

~~بل محظور~~ ولنا الاعتراض على المستدل بان كل من قال بحجية

الاجماع قايل بانه حجة قطعية فالتمسك بالظاهر فيه يستلزم جعل الظاهر

دليلا

والله تعالى الموفق للصواب

ابدا في اول الكتاب فصلا يتضمن ماهية اصول الفقه وانقسامها وكيفية ترتيب ابوابها وتعلق بعضها

ببعض حتى ان الناظر اذا نظر فيه وقف على الغرض

المقصود بالكتاب وتبين مزاوله الى آخره

والله تعالى الموفق للصواب

دليلا ظنيا اقوى منه ~~في نظر المجتهدين~~ لان له ان يقول انه يستدل به على اصل

الحجة لا على القطعية فيه

قوله ~~ابدا في اول الكتاب بما في آخره وذكر الاول بما سيذكره قوله ابدا ونحوه ان عادة~~

~~بعض المشايخ قد تقدم قبل الابتداء ما للاشارة الى ان الفصول الستة الاول المذكورة~~

~~مشتمل المبادي بعد الختم وهذا الفصل بما يذكر في اول الكتاب~~ **قوله** وتعلق بعضها

ببعض اي نسبة بعضها الى بعض بالتقدم والتأخر وهو عطف تفسير ترتيب ابوابها **قوله**

وتبين اليقين عرفه العلم الحادث عن الاستدلال كما سيجيء في فصل في ذكر حقيقة البيان و

مفعوله محذوف اي فيه والضمير المحذوف للكتاب والغرض المقصود منه **قوله فصل**

فصل في ماهية اصول الفقه اي حده والمعنى مضاف وله لقب ليمهد لتوضيح كلام المص

في الحدين مقدمة هي انه معلوم من الخارج ان لفظ اصول الفقه منقول من معنى

اضافي الى اللقب لمسائل موضوعها ولكن المعنى الاضافي فيجب تعيين ذلك المعنى

الاضافي وبيان القيد المعتبر معه في المعنى اللقبي حتى يتضح المعنى اللقبي حق الاتضاح

قوله اصول الفقه هي ادلة الفقه هذا حد اصول الفقه باعتبار المعنى الاضافي المنقول

عنه والاصول جمع اصل وهو ما يبتنى عليه شيء والمرجح الراجح والسابق الزماني والذاتي

والقاعدة الكلية والدليل وغير ذلك لانه اقسامه واذا اضيف الى العلوم والمسائل

كما فيما نحن فيه المتبادر منه عرفا الدليل **والفقه** لغة الفهم اي ~~المعرفة الفقهية~~ اصطلاحا

مسائل يحتمل فيها الاحكام الشرعية العملية عن غير التقليد و الذي يكشف عن حقيقة
هذا الحد ان محمولات المسائل اما من قبيل الاحكام كالوجوب والندب والاباحة ونحو
ذلك من الاقسام واما من غيره كالتماثل والاختلاف والاحكام اما ماخوذة من
حيث انها مستفادة من الشارع وهي الاحكام الشرعية واما غير ماخوذة من هذه الجهة
وهي الاحكام العقلية المجردة في مسائل فن الاخلاق والآداب والصنايع والاحكام الشرعية
اما عملية يقصد بحكمها على موضوعها الكلي اولا معرفة احكام الاعمال الشخصية ليعمل عليها وفيها
نحو ولله حج البيت واجب على من استطاع اليه سبيلا فان المقصود به اولا معرفة حكم
حج زيد في سنة كذا مثلا وعمله به واما غير عملية يقصد بحكمها اولا معرفة احكام الاعمال
الكلية اي الاحكام العملية المذكورة سابقا فمعرفة احكام الاعمال الشخصية مقصودة بها
ثانيا وبواسطة وهي محمولات مسائل اصول الفقه نحو قولنا كل مامور به واجب بشرط عدم
الصارف فان المقصود به اولا اعتقاد وجوب الصلوة بشرط كذا ثم بواسطته معرفة
وجوب صلوة زيد في وقت كذا وعمله به والتحقيق ان محمولات مسائل الاصول
ليست قضايا الاحكام كما في قولهم الامر يقتضي وجوب المامور به ونحو ذلك من المسائل
فيعبر عن ذلك فينبغي ان يرجع اليه والاحكام العملية اما محمول على التقليد بمعنى الذي
تقدم في الحاشية الاولى في قول المصنف على الاشتغال بحو وجوب التقليد
تعالى وبالنبي وبالامام عليهم السلام ونحو ذلك مما لا يثاب تاركه على عنائه
لان تركه يستلزم عدم ... وعدم ... ونحو ذلك

المطبوع العقلي الذي يعبر عنه في الفارسية بكر ديدن وكردن نهادن هم

تقدم

تم ... وهي احكام اصول الدين واما محمولة على غير التقليد وهي الاحكام
الفقهية ~~وهي اعم من ... من الاحكام الشرعية والاحكام الفقهية ... الذي~~
~~ذكرنا في ... الفقه ... ثم~~ و اشتقاق الفقه من الفقه بهذا المعنى من قبيل
المشتقة كالتامر واللابن اي من علم فقه اصطلاحي من الفقه و يقال لمن علم مسئلة
من الفقه فقيه فيما كما يظهر من اطلاقات الفقيه في احاديث الائمة عليهم السلام و
قد يطلق الفقه على العلم بالمسائل كسائر اسماء العلوم المدونة وهو بعيد في لفظ اصول
الفقه اذ الدليل انما يضاف الى المعلوم لا العلم ولذا قال المصنف ما لا تتم العلم
بالفقه دون ما لا تتم علم الفقه واشتقاق الفقيه حينئذ باعتبار القيام وكفى قيام
العلم بالبعض في كون صفة مطلق او صفة فيه كما لا يخفى **لا يقال** طريق الفقه في الغالب
ظواهر القرآن او اخبار الاحاد او نحو ذلك وهي لا تفيد العلم بالحكم فكيف يجعل الفقه معلوما
او علما **لانا نقول** هذا خلط من الحكم الواصلي والواقعي ومرادنا بالحكم في حد
الفقه اعم من الواصلي والواقعي والعلم بالحكم الواصلي يحصل من ظواهر القرآن
ونحوها ولا ينافيه ذلك عدم العلم بالحكم الواقعي ولا عدم الظن به **وهم** ان
مذهب المصنف ان العامي المستفتي في مسئلة لا يصير فقيها فيها ولا عالما بها بقول
المفتي وبينهما حينئذ عند قول المصنف وتبيين الفقه عندنا الى آخره **وقيل**
الفقه العلم بالاحكام الشرعية الفرعية عن ادلتها التفصيلية بالاستدلال او ورد ان
كان المراد البعض لم يطرد لدخول المقلد وان كان الجميع لم ينعكس لثبوت لا ادري

غالبا مع

ان قولهم ... عن ... اصول ...

واجيب بالبعض وبطل ولان المراد بالادلة الامارات في الجميع ينعكس لان المراد بقيوده
للعلم بالجميع انتهى وفيه ان حد الفرع عين حد الفقه الماخوذ في حد اصول الفقه مضافا
من قبيل اخذ المضاف اليه في حد المضاف وايضا كون المراد بالادلة محض الامارات من بعيد
الارادة ولا سيما مع ذكر العلم واذا اول بان العلم علم بالحكم الشرعي على اصلي الدليل
دليل على الحكم الشرعي الواقعي فهذا يزيده قبحا آخر وايضا لو كان المراد بالادلة الامارات
لما كان لزيادة بالاستدلال لاخراج علم جبرئيل والرسول عليهما السلام وجه ثم
مراده بالمقلد العامي بحسب علمه بالاحكام الشرعية الفرعية الفقه وبه لعدت
مثلا بقرينة الجواب اذ كون المراد بالادلة الامارات مناط لدفع النقض في المتجزي فقط
دفع النقض بانتفاء حصول العلم عن الامارات اذ حصول الامارات عنده معلوم لكن نقض
ايضا وظاهر الجواب الاول انه من جانب من يجوز التجزي في الاجتهاد وان امكن تطبيقه
على نفي التجزي والتوقف ايضا والجواب الثاني مبني على صحة (نفي التجزي كما) ويؤيد ذلك ان هذا القائل
من المتوقفين في مسئلة التجزي هذا **وقيل** في شرحه اورد على الفقه ان
المراد بالاحكام ان كان هو البعض لم يطرد لدخول المقلد اذ قد عرف بعض
الاحكام كذلك لانا لا نريد به العامي بل من لم يبلغ درجة الاجتهاد وقد يكون
عالما يمكنه ذلك مع انه ليس بفقيه اجماعا وان كان هو الكل لم ينعكس لخروج
بعض الفقهاء عنه لثبوت لا ادري ممن هو فقيه بالاجماع نقل ان
مالكا سئل عن اربعين مسئلة فقال في ست وثلثين منها

[illegible]

ثلثين منها لا ادري **والجواب** انا نختار ان (المراد هو) البعض قولكم لا يطرد لدخول
المقلد فيه ممنوع اذ المراد بالادلة الامارات ولا يعلم شيئا من الاحكام كذلك
الا المجتهد يجزم بوجوب العمل بموجب ظنه واما المقلد فانما يفيد ظنه ولا
ولا يفضي به الى علم لعدم وجوب العمل (بالظن هو) عليه اجماعا **و**لئن سلمنا نختار ان المراد
الكل قولكم لا ينعكس لثبوت لا ادري قلنا ممنوع ولا يضر ثبوت لا ادري
اذ المراد بالعلم التهيؤ له وهو ان يكون عنده ما يكفيه في استعلامه بان
يرجع اليه فيحكم وعدم العلم في الحال لا ينافيه لجواز ان يكون ذلك
لتعارض الادلة او لعدم التمكن من الاجتهاد في الحال لاستدعائه زمانا
انتهى **وفيه** ايضا ان الاولى ان يبدل او من قوله هنا او لعدم
التمكن وفي نظيره في تجزي الاجتهاد بالواو ليكون المجموع سندا واحدا
ويوافق المتن ثم ان ظاهره ان المتوقف عند تعارض الادلة في
مسئلة داخل في الفقيه باعتبارها فيلزم ان لا يكون كل فقيه في مسئلة
مجتهدا فيها اذ لا ظن له فيها اصلا سواء حصل له العلم بالتجزي ام لا
مع انه ما وافقه اخرج الاحكام الشرعية الفرعية القطعية عن الفقه لحفظ
تساوق الاجتهاد ~~والفقه اللهم الا ان يخص عدم التمكن من الاجتهاد~~ و
الفقه اللهم الا ان يخص عدم التمكن من الاجتهاد بما يكون لاجل دقة
المسئلة وخفائها في نفسها دون الخفاء لتعارض الادلة **ثم** انه يمكن

وفيه انه غفلة عما ذكرنا من المراد هو

تقرير الكلام في الايراد والجواب على ارادة البعض بوجهين **الاول**
ان يقال حاصل الايراد ان الفقه لو كان ذلك لكان من لم يحصل علمه بالتبع درجة
الاجتهاد والعلم بجميع فيها اجماليا وكان النزاع في مقاربة التجزي لفظيا
وحاصل الجواب انه انما يلزم كون فقيها اجماليا لا تفصيليا ويكون النزاع
معنويا لو كان علمه مقتضيا الى العلم اجماليا لعدم الاجماع على وجوب العمل
عليه بالظن فاحتاجا في الموضعين جميعه لمنفي لا للمنفي وهذا بعيد
ويحتاج الى تقديرات كما قررنا **الثاني** ان يقال مراده في الايراد النقض بالمجتهد
المتوقف في التجزي والشافي له مقصورا على غير فقيه بالاجماع ممن ذهب الى
التجزي في الاجتهاد وغيره وح فاحتاجا فيه في الموضعين ولا حاجة الى
تقدير **وقيل** في الحاشية قوله اذ ليس فقيه اجماعا القول بانه اجتهاد
في بعض الاحكام عند من يقول بتجزيه يقتضي الى منع ذلك الاجماع اذ
كون بعض المجتهدين غير فقيه مع ضعف ما ذكر في الجواب عنه ذلك القائل
وفيه انه غفلة عما ذكرنا من التقرير وكيف ينسب الى الشارح دعوى
الاجماع على عدم فقاهة المتجزي مطلقا من جانب المورد وليس في عبارته تصريح
به مع ان الشارح من المتوقفين في مسئلة التجزي وكذا احتماله من
جانب المجيب من البعد البعيد **قوله** فاذا تكلمنا في هذه الادلة
~~فقد تكلم في الفقه اذ ذكر في الفقه ...~~

ومعلوم انه ليس فقيها اجماعيا ولا النزاع لفظيا

[illegible]

[illegible]

فيما شرع في بيان حد اصول الفقه لقبا وحاصل الحد مسائل يبحث فيها عن احوال ادلة
الفقه من حيث هي دلالة اجمالا وفي ذا الفقه بجزء شرط مقدر اي اذا كان معنى اصول
الفقه مضافا ادلة الفقه فاذا تكلمنا في احوال هذه الادلة كما هو مقصود الاصولي ومعنى اصول
الفقه لقبا كما مهدنا فوجب ان يعتبر في معناه اللقبي الذي هو الكلام في احوال هذه الادلة
قيدان كلاهما في الموضوع على الادلة الاول قيد الحيثية اي ان يكون الكلام في احوال ادلة
الفقه من حيث هي دلالة بان يكون الكلام فيما تقتضيه هذه الادلة من الايجاب والندب وما اشبه
ذلك من الاقسام الثاني قيد الاجمال اي ان يكون الكلام في احوال هذه الادلة على طريق
الجملة بان يكون موضوع كل مسئلة منها وصفا جميع الجملة من الادلة يكون ذلك الوصف
جهة دلالتها وتوجيه ترتب الجملة الجزائية الكبرى على الشرط المقدر انه اذا لم يعتبر القيدان
في المعنى الاضافي الذي هو منقول عنه وهو جزء المعنى اللقبي الذي هو منقول اليه لانه
موضوعه فوجب اعتبارهما صحة في حد المعنى اللقبي والا يلزم ان لا يكون حده لقبا
مانعا اما في القيد الاول فظاهر واما في القيد الثاني فهو ما اشار اليه بقوله وليس
يلزم الى اخره ويحتمل ان يعتبر القيدان او الاول فقط او الثاني فقط في محمولات
المسائل **قوله** فيما تقتضيه من الايجاب الموصول عبارة عن محمولات المسائل فالمراد
في الاحوال التي تقتضيها الادلة الفقه وهي الاحكام المراد كون الاحوال مما تقتضيها الادلة
ان تكون عوارض ذاتية لها كما هو المقرر في محمولات مسائل العلوم المدونة
المراد بالايجاب ما هو وصف الادلة اي اقتضاء الوجوب واما عبارة عن متعلق

وندب واباحة وغير ذلك من الاقسام على طريق الجملة وليس يلزم علينا على ذلك ان يكون الادلة الموصلة الى فروع الفقه الكلام على ما في اصول الفقه لان هذه الادلة ادلة على تعيين المسائل تمر

المحمولات فالمراد في اقتضته ما تقتضيه ادلة الفقه وهو الايجاب والمراد بكون الايجاب مما تقتضيه الادلة ان يكون الادلة دالة عليه والمراد بالايجاب ما هو وصف الحاكم وهو الله تعالى اي فعل الوجوب ولا يخفى ان نحو الايجاب او اقتضته ليس عارضا ذاتيا لادلة الفقه الا ان قيد بقيد الحيثية اي ادلة الفقه من حيث هي ادلة او من حيث هي صالحة لان يكون ادلة فهذا اشارة الى اعتبار قيد الحيثية في الموضوع انما لم تقل من وجوب بدل من ايجاب لان الوجوب ليس محمولا عليه وليس الا مواطاة ولا اشتقاقا او للاشارة الى ما قيل من ان الايجاب والوجوب متحدان بالذات متغايران بالاعتبار **قوله** وندب واباحة وغير ذلك من الاقسام الذي هو مما يقتضيه مسمى العامل وكذا الاباحة وكذا ما اشار اليه بقوله وغير ذلك من الاقسام **قوله** على طريق الجملة على نحو والطرف متعلق بقوله تكلم او تقتضيه او ايجاب والاخر الصق بقوله والكلام في الجملة الى اخره **قوله** وليس يلزم على ذلك ان يكون على بيانه والظرف متعلق بليس **قوله** الادلة الموصلة الى فروع الفقه تقديره الكلام في الادلة الموصلة كقولهم قوله تعالى اقيموا الصلوة يقتضي وجوب الصلوة ونحو ذلك من خصوصيات الادلة على خصوصيات الاحكام **قوله** الكلام على ما في اصول الفقه على نحو وما الموصولة عبارة عن النحو والطريق والعائد محذوف والمراد الكلام على نحو هو في اصول الفقه اي في مسائل اصول الفقه **قوله** لان هذه الادلة اي الادلة الموصلة الى فروع الفقه **قوله** ادلة على تعيين المسائل اي على تفصيل مسئلة مسئلة من الفقه

والكلام في الجملة غير الكلام في التفصيل وليس المراد بذلك ما لا يتم العلم بالفقه الا معه لانه لو كان كذلك تمر

كما هو مذكور في كتب الفقهاء الا مستند له **قوله** والكلام في الجملة غير الكلام في التفصيل اي الكلام في نحو الايجاب الجملي غير المقصد موضوع مسئلة معينة من الفقه غير الكلام في الايجاب التفصيلي المقصد بموضوع مسئلة معينة من الفقه والاول من اصول الفقه والثاني من مسائل الفقهاء **قوله** وليس المراد بذلك ما لا يتم العلم بالفقه الا معه اي ليس المراد بلفظ اصول الفقه مضافا ما لا يتم العلم بالفقه الا به يعني ليس موضوع مسائل اصول الفقه ما توقف العلم بالفقه عليه وهو معنى اصول الفقه في اصل اللغة **قوله** لانه لو كان كذلك تفرع بهذا ما قيل من انه لو حمل الاصول على معناه اللغوي حتى يكون معناه ما يستند اليه الفقه لشمل الاقسام فلم يحتج الى التفصيل انتهى ويتفرع ايضا عليه ما قيل من ان اضافته الى الفقه الذي هو من جنس المسائل او العلم قرينة على كون المراد به الادلة كما عرف من اللفظ اذا كان له معنى لغوي ومعنى عرفي يجب حمله على العرفي وهو اقوى من اصالة عدم النقل وايضا كلامه هذا على ما قيل في الحواشي ويظهر من سابق كلامه مبني على ان ادلة الفقه لا يشمل الترجيح والاجتهاد فانهما استنباط حكم لا ما يستنبط منه وقد تقرر ان متعلق الفقه الذي هو العلم هو الاحكام الشرعية الواصلة على ما يظهر مما ذكره هذا القائل في حد الفقه دفعا للنقض المقصد بحيثية الشق الاول اي بعض الاحكام ومتعلق الاجتهاد الذي هو ما فوق الظن هو الاحكام الشرعية الواقعية واذا تغاير المتعلقان يجوز ان يكون شيء واحد استنباطا لاحدهما وما يستنبط منه الاخر كما سيتضح عند قول المص واما القياس والاجتهاد وهذا انما يصلح ليعين وكذا الكلام في الترجيح لا فال العدني

بنا على ان المراد بالادلة الامارات كما مر في حد الفقه والاجتهاد والترجيح لطلب امارتين
على الفقه لانا نقول لو الحق ذلك فانا نمكنه في حد الفقه بقرينة ضم التفصيلية واما في لفظ
اصول الفقه فانما يناسب ويحسن لاضافة الدليل القطعي قوله لزم ان يكون الكلام في حدوث
الاجسام واثبات الصانع لكون حدوث الاجسام مما يتوقف عليه العلم بمعنى على انه يمكن
الوصول الى معرفة الله تعالى الا بعد جواز تكليف الحلول من الحدوث [illegible] حدوث
الاجسام زمانا بغير عوض وجود المحدث لا منها يتضمن قال المص في الاقتصاد ولا يمكن الوصول
الى معرفة الله تعالى الا بالنظر في حدوث ما لا يدخل تحت مقدور المخلوقين وهو الاجسام
والاعراض المخصوصة اشياء ووجهه ان لفظ الله مشتق من اله على وزن فعال بمعنى فاعل من
اله كفعل اي استحق عبادته ثم ادخل عليه حرف التعريف للعهد اي الذي يستحق عبادة كل
من سواه ولا يستحق غيره عبادته ثم حذف الهمزة وادغم وليس علما لان ذاته تعالى
لا تدرك بخصوصه ولا يلزم منه ان لا يفيدون لا اله الا الله التوحيد كما لا يخفى
ولا شك ان معرفة هذا الاستحقاق لاحد موقوف على معرفة انه صانع العالم [illegible]
[illegible] الحلول عن الحدوث [illegible] لان معنى الصانع ان [illegible] القدرة
[illegible] المعنى الاخر [illegible] حدث [illegible]
[illegible] الاستحقاق [illegible] العبادة والمراد بالعالم الاجسام
والاعراض التي لا تدخل تحت مقدور المخلوقين [illegible] هذا المعنى لا يكون الا
حادثا زمانا بديهة واتفاقا من المسلمين والزنادقة حتى انه قد قيل ان النزاع بين الفرقتين

في قدره واجب الوجود بمعنى صحة الفعل والترك وعدمهما بعين النزاع منهما في حدوث العالم
زمانا وقدمه وليس بمعنى صانع العالم واجب الوجود ومن استدل على اثبات الصانع
بما يدل على اثبات واجب الوجود فقط فقد وهم وخلط بين المقصود للمتكلمين والمقصود للحكماء
ثم ان مقصوده حيث [illegible] يظهر [illegible] كل جسم [illegible] فذلك لا خصوصية
كل جسم مشغلا لمكان معين سواء كان الجسم متحركا او ساكنا وسواء كان المعتنين نوعا ام شخصا
مع ثبوت الا كونه في تمام [illegible] الا خصوص لا ايجاب اي بدون صنع وعلى
ذكر السبيل اثبات الصانع للعوام الذين لم يقصدوا [illegible] المستقل نظرهم في الافاق
او في انفسهم او في فلق الصبح او الحب والنوى او اختلاف الليل والنهار او الشمس والقمر وغير
ذلك مما لا يعبد والحجج والقران مملوءة وكذا الاحاديث وسبيل اثبات التوحيد له لله
انتظام الكل [illegible] وغير ذلك كما عليه وقد اشير اليه قوله تعالى او لم ينظروا في ملكوت السموات
والارض وما خلق الله من شيء [illegible] الصانع بالمعنى المذكور [illegible] كالتنبيهات
تعالى ولئن سالتهم من خلق السموات والارض ليقولن الله [illegible] والحمد لله الذي [illegible]
فانما [illegible] وعلى [illegible] من الروايات من الاستدلال بمصنوعية
جسم على حدوث العالم [illegible] في كتاب التوحيد في اثبات
حدوث العالم عن ابي عبد الله عليه السلام انه قال [illegible] الدليل
على حدوث العالم قال عليه السلام نستدل عليه باقرب الاشياء قال [illegible]
[illegible] عبد الله عليه السلام [illegible] على [illegible] فقال [illegible]

والعلم بصفاته وايجاب عدله وتثبيت الرسالة وتصحيح النبوة كلاهما
في اصول الفقه

رغ في رقيق لطيف بقدر ساعة وذهب ما عليه ثم ضغلق عن مثل الطائر او صغير شيء
قال لا فخال فهذا الدليل على حدث العالم الحدث وفي الكافي في باب حدوث
العالم واثبات المحدث انه عليه السلام استدل به لابن ابي العوجاء على اثبات المعبود
المدبر ومن شاء اراد التفاوت ما قولي والعلم بصفاته وايجاب عدله المراد
بالصفات الصفات التي توقف عليها الاستدلال بكلامه وسنتي عند قول المصنف
لان العلم بانه تم الى آخره بيان كيفية التوقف واصلها استحالة النقص عليه تعالى
وهذا ضروري اللزوم عقلا لوجوبه بالذات ولصنع العالم كما مرّ ويستلزم
استحالة النقص عليه تعالى استحالة ان يلجئ مضطرا الى القبيح في نفسه كالكذب او اظهار
المعجز على يد الكاذب ويستلزم ايضا استحالة النقص عليه تعالى علمه تفصيلا بكل من
سلاسل الممكنات الى رتبة والذهنية الغير المتناهية بمعنى لا تقف في جانب
المنتهى بل بكل واحد من المفهومات مطلقا تفصيلا وكل من الصفات بالحقيقة كما هو
مبيّن في المطولات وبيّن به ولولا ذلك لم يصح الاستدلال بكلامه على الفقه وذكر العلم
العدل اما لانه من الافعال دون الصفات والمراد به وضع كل شيء في موضعه
يقابله الظلم الذي هو وضع شيء في غير موضعه او هو تخصيص بعد التعميم للاهتمام والمراد
به صفة تقتضي ذلك قوله وتثبيت الرسالة وتصحيح النبوة في اصول الفقه المراد بتصحيح
النبوة تقريره ذكره بعد تثبيت الرسالة اثبات صفات يجب كون النبي
عليها حتى يصح كونه نبيا وليصح الاستدلال بكلامه على الاحكام الشرعية كعدم كون

كلاهما

الاحكام الشرعية التي يؤديها الينا عما خبها وظن ويسمى وكعصمته من
الذنوب والآثام التي تبعتها على فاعلها واما الذنوب التي هي مغفورة
لفاعلها لانه على الهدى وتبعتها على الملجئ اليها فجائزة على الانبياء ويمكن
حمل قوله تعالى انا فتحنا لك فتحا مبينا ليغفر لك الله ما تقدم
من ذنبك وما تأخر الآية عليه لان حاصل كل ذنب في نفسه فعل النبي
باجراه الله تعالى لاضطراره اليه فاللام في ليغفر للعاقبة وما
تعلق بتبرع الى الله اي تجويزه وشأنه فانه لو وقع الفتح وما
حلال الفتح في نفسه من غير رخصة من الله لم يغفر ذنبه والمراد
بما تقدم وما تأخر اول الفتح واخره وهو كناية عن الجميع
ويمكن ان يفهم مثل ذلك من قوله تعالى في سورة المائدة حكاية عن هابيل
ملجاء الى فتح حقيقة وهو بسط اليد ومقصوده الدفع لا البسط نفسه
باعتبار المقصد به في الغالب من القتل ونحوه فالنفي في ما انا موجب
ح الى الصد فقط وروي البرقي في كتاب المحاسن عن ابي جعفر
في تفسير هذه الآية انه قال من قتل مؤمنا متعمدا اثبت الله على قاتله
جميع الذنوب وبرئ المقتول منها ذنب ويمكن ان يخص بالمؤمن
الذي علم الله تعالى انه لو بقي لتاب فقاتله ملجئ له الا ترك التوبة
فهو كالملجئ له الى صدور الذنوب عنه واما اضطرار الانبياء الى الكذب

لولا الجاء

في نفس الاحكام الفقهية كما جوزه اصحابنا في الامر للفقه ... في فصل في ذكر
ما يجب معرفته من صفاته تعالى ثم ذكر المصنف اثبات الامامة مع انه
ايضا مما يتوقف عليه العلم بالفقه عند اصحابنا القائلين بوجوب المعصوم
في كل زمان لانه ليس في مقام الحصر او لانه ليس عند الخصوم كذلك
والكلام معاشر معهم او اكتفاء بما سيجيء من قوله لان الاجماع عندنا انما
او لانه لا يتوقف عليه ~~صحيح كما سيجي من قول المصنف لان الاجماع عندنا~~
~~...~~ بخلاف المذكورات ويمكن حمل تصحيح النبوة على اثبات
الامامة ايضا على ان عدم الوصية الى الامام وترك الامة سدى مع
دعوى اكمال الدين وتبيان كل شيء وبقاء الاحتياج اليه الى يوم
يبعث في النبوة كما تقرر في محله بل بيناه في ... غير المحبوب البعث
ولم يذكر ايضا اثبات المعاد لانه ليس في مقام الحصر او لانه ~~الجسماني~~
ليس مما يتوقف عليه العلم بالفقه ~~...~~ لانه ليس العلم باستحقاق
العقاب الاخروي على فعل موقوفا على العلم بوقوع النشأة الاخرة فانه
يكفي فيه العلم بالقضية القائلة لو وقع النشأة الاخرة لاستحق فيها العقاب
عليه او انه لا يستحق عليه وقوع النشأة الاخرة والعقاب ويمكن العلم
عند الله وعند اهل الذكر عليهم السلام ثم ان يحمل عليه قوله تعالى في
سورة طه ان الساعة آتية اكاد اخفيها لتجزى كل نفس بما تسعى الآية

العلم الفقه بخلاف المذكورات او لانه مما يستقل باثباته العقل عند بعض الاصحاب ح

النبوة ح

بجعل

[illegible]

بجعل التجزي متعلقا باقرب وهو اخفيها ويكون المعنى ان النفس ...
تكون اكثر خيرا بترك لطف الاخبار بها منها مع الاخبار او المراد ان
جميع المكلفين يكون كذلك وليس صحيحا في نفس التكليف بالنظر هاهنا ا
ان ... يكون الفاسق مع كل نفس فعذب بعد قيام الساعة كل منهم
جزاء للمعنى انه ... ترك الاخبار ... في نفسه ~~...~~ او لمفسدة غالبة بل الكرم
واللطف وهذا التخويف عظيم ... في قوله فلا يصدنك عنها حيث لا
يبالي تعالى بكثير الجعل الاغنياء من المعذبين بل كاد ان يكون كذلك
... تعالى المنعم المطيعين وللمجرم على العاصين كما هو المروي واللام في
لتجزى يحتمل ان تكون للتعليل وان تكون لام العاقبة والمشهور عند
المفسرين تعلق لتجزى بقوله آتية اولان المعاد لا يستقل العقل باثباته
الروحاني ... بقاء النفس بعد خراب البدن قال ولذلك اثبته
الحكماء انما نقول ~~...~~
~~الجسماني ... اثبات الروحاني اي بقاء النفس بعد خراب البدن~~
قال ولذلك اثبته الحكماء ~~...~~ فيجوز الاستقلال
فيه لتجويزه في الجسماني انما الفرق منهما ان الوهم قد يحكم لبعض
~~الاسباب باستحالة الجسماني انما الفرق منهما ان الوهم قد يحكم لبعض~~
الاسباب باستحالة الجسماني دون ~~...~~ واليه ذهب ...

مع التكليف ح

بخلاف المذكورات لانه لا يستقل ذهب بعضهم الى انه لا يستقل العقل باثبات المعاد الجسماني ويستقل باثبات ح

~~...~~

... المعاد

القائلون بالتناسخ ولذا جعلوا ا قسما وهم بذا انتقضا او معارضة لاخبار النبي
المؤيد بالمعجزات مع ثبوته وحكى الله تعالى في القرآن قولهم ورده على طبق المفتقر
لوهمهم وتمكينه الرد ابداء الاحتمال ودفع التعجب فانا اذا كان المقتضي لوهمهم انه
على خلاف العادة المستمرة ولا يقدر عليه البشر وحذاق الاطباء بان رده
بان خلق الانسان ولم يك شيئا اصلا فانه ~~على ان الاعادة~~
حادثا اشد خلافا للعادة واعجز له مما ابعد وقد وقع منه تعالى وتحل
عليه قوله تعالى في سورة مريم ويقول الانسان أئذا ما مت لسوف اخرج حيا
الآية وان كان المقتضي لوهمهم ان اعادة المعدوم بعينه محال نقل من ابن سينا
ودعوى بداهته ... في حد العقل ان خلاف العقلا حقيقة في شئ ... في
كونه بديهيا فيرد بان المعاد الجسماني لا يستلزمه فان النشأة الآخرة
انما هي تخلق بدن من تراب بدن الانسان ومادته لا اعادة روحه
الاول اليه ولا يلزم الاشتراك في جميع الاجزاء المشخصات ويمكن
ان يحمل على الاشارة اليه قوله تعالى في سورة الكهف اكفرت بالذي
خلقك من تراب ثم من نطفة الآية فانه جعل خلق النطفة خلقا للمخاطب الرجل
وكذا خلقه طفلا او نحو ذلك خلقا له وهذا بناء على ان يكون المراد بالخلق
للمخاطب هنا ~~التقدير ... الا ...~~
من ~~...~~ ما يشمل محض التقدير للمخاطب بتخلد شئ آخر

بنفس

اولا يذكر الانسان انا خلقناه من قبل ولم يك شيئا

الكلام بتقدير لاهو



لنفس الرميم لا حاجة الى جعل خلقك تبعة بخلق ابيك آدم عليه السلام
كما في الكشاف ثم بين ما يدل على طريق الوقوع في المعاد المتنازع فيه والكل
فيمكن ان يرد بجواز اعادة المعدوم بناء على ما يشيع بعد افناء الجميع كما في
نهج البلاغة عن امير المؤمنين عليه السلام انه قال في خطبة اولها ما
وحده من كيفه وانه سبحانه يعود بعد فناء الدنيا وحده لا شئ معه كما
كان قبل ابتدائها الى قوله ثم يعيدها بعد الفناء من غير ... الى آخره
ويجوز ان تكون النشأة الآخرة بجمع جميع مواد اجزائه حين الموت
ونفخ روحه فيه سواء قلنا بوجود الصور النوعية الجوهرية للعناصر او لها
وللمركبات وبوقوع الانقلاب او الاشتعال فيه ام لا وسواء جاز
شئ من الاجزاء متصلا بعضه بالكل ام لا فانه يمكن الفصل عنه في موضع
الاتصال الحادث الذي فيه عنه الشئ ان وقع بينهما اختلاطات في
الدهور المتطاولة ويمكن ايضا ان يرد بجواز ان يكون المعاد هو الروح
الى شخص البدن حين موته بان لا تكون الصورة النوعية الجوهرية موجودة
في شئ من الاجسام وان لا تنفصل اجزاء البدن حين موتها
والمتصل حقيقة شئ من الاجزاء مثل كحفرة الكل وان لا تتفرق جنبة
متصل بنفسه منها ولا ينافي ذلك وقوع الانفصال الحسي وزواله لان
المائين مثلا اذا اتصلا ثم تفرقا من موضع التماس كان تشخص كل منهما

هو الشخص الذي لم يقبل التماس بديهة فيجب اما القول بجواز اعادة المعدوم
بعينه واما الحكم ببقاء الجسم حين الاتصال بغيره بوجوده كلا وفيه ما فيه او
بوجود جلده ويلزم التسلسل المحال فيجب الحكم باستحالة اتصال المفصلين كما نسب
ما نقل عن ذيمقراطيس من الحكماء وقريب منه الكلام في صورة تفرق جزء
متصل منه **قوله** لان العلم بالاحكام فرع وجود العلم بجميع ذلك ربما يمكن
منع ذلك مستندا بان العلم بالفقه يتوقف على اثبات الرسالة دون
البواقي فان اثبات الرسالة بالمعجز لا يتوقف على العلم بشي منها كما صرح
في فصل في ذكر ما يجب معرفته من صفات الله والجواب ان حصول العلم
~~بسبب الموقوف على البواقي وان فرضنا انه لم يتوقف على العلم بها~~
~~كما صرح في ذلك الفصل ... لا يكون مع نفي المعارضات~~
~~... عليه السلام ... للتكليف ...~~
~~بطريق العقل ... الثواب والعقاب على الافعال~~
~~الشرعية ... على ... الرسالة~~
~~... على ان~~ اثبات الصانع متاخر
دعوى الرسالة المدلول عليها بالمعجز **قوله** والاصل في هذه الاصول
اي ما يرجع اليه كل واحد من هذه الاصول التي هي ادلة الفقه **قوله** هو الخطاب
او ما كان طريقا الى اثبات الخطاب او ما كان الخطاب طريقا اليه ان ثبت

كان حـ

العقل سقط حـ

وذلك لانه يقول ... ان المراد بهذه العبارة ما علمناه حـ

بطريق العقل ... المصنف حـ

العقل مم لا قبل من ان العقل مستقل ببعض الاحكام الشرعية على قاعدة
الحسن والقبح العقليين قلت قد مر ان الحكم على اربعة اقسام الاول
العقلي الواقعي الثاني العقلي الواقعي الثالث الشرعي الواقعي الرابع
الشرعي الواقعي وقد مر ان المراد بالعلم بالحكم الماخوذ في حد الفقه
هو العلم من حيث انه يتلقى من الشارع فنقول العقل على القاعدة المذكورة
مستقل بالعلم ببعض الاحكام العقلية الواقعية اما ضرورة واما كسبا لا من
حيث انه يتلقى من الشارع على تفصيل سيأتي في اخر هذا المبحث وسيصرح
به المص ... الاجل ثم تفرع الذريعة في فصل في الكلام على من احال التعبد
عقلا حيث يقول فالحكم الذي هو مع سلوكه ووجوب تجنبه معلوم لا نظر فيه
~~انتهى ويمكن ان يحمل ... على ...~~
~~... منها~~ واما العلم الثاني فلا استقلال للعقل بالعلم
بشي منه اصلا في حقنا وان استقل بالعلم ببعضه في حق القديم تعالى
كوجوب اللطف بشرط التكليف في بعض وقبح الكذب واشباههما
من الواجبات في نفسها والقبائح في نفسها دون ما كان وجوبه او قبحه
باعتبار امر خارج وما بطن بعضه في حقنا وذلك لان شرطه مجهول و
هو عدم ما يعارض وجهه المعلوم من الجهات والاعتبارات فيناسبه
الى ما هو ولا يعلمها الا علام الغيوب لتوقفه على العلم باسبابه واسباب اسبابه

الوقعية حـ

العقلي حـ

الوقعي حـ

موافقا حـ

المرجح للعلم حـ

وبهذا ويمكن ان يحمل عليه قوله تعالى في سورة ص ام لهم ملك السموات والارض

وما بينهما فليرتقوا في الاسباب انه يفعل الصدق الناس ان يحصل بعد سنين

متطاولة ما لو كان معلوما قبل لم يقدم عليه ولاوجب الندم عليه وتلافي

الملهوف واعانة الفقير وكذا الكذب الضار يمكن ان يحصل بعد سنين متطاولة

من المصالح ما لو كان معلوما لاوجب الاقدام عليه ولاوجب الندم على

ترك **لا يقال** مثل هذا الدليل جار في حق القديم تعالى فان كل

ما يقال انه واجب عليه تعالى عقلا يمكن ان تكون فيه مفاسد غائبة لا يعلمها

الا علام الغيوب وكل ما يقال انه قبيح عليه تعالى عقلا يمكن ان تكون فيه

مصالح غائبة لا يعلمها الا علام الغيوب **وقد** شنع النواصب على

الامامية في انتحال وجوب نصب الامام على الله في كل عصر من زمان

بقاء التكليف عقلا لكونه لطفا مزيحا للعلة بما ذكرنا **لانا نقول**

الانسان قد يضطر الى فعل القبيح في نفسه لذلك وهذا الاضطرار لا

يتصور في حق القديم تعالى لانه نقص تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا

~~بما مر من او اتفاق او لانه ولا لا المجز على الصدق عليه كما سبق في فصل~~

في ذكر ما تحت معرفته من صفات الله عز قول الخصم لان ذلك يودي

الى ان لا يكون طريق الى الآخرة والدي يفهم من الاقتضا وان الفعل

مثل الوجوه ونصب الامام على الله ويمكن بيان ذلك بوجهين الاول

الى ترك الواجب في نفسه لدفع مضرة
او جلب نفع اقوى وكذا قد يضطر

من الناصب

ومن ذهب من محققي الامامية الى ان العقل مستقل معزوه وجوب نصب الامام على الله

في كل عصر مراده ان تركه من الله تعالى يستلزم الفساد والقبيح في نفسه عنده لمجة مبنية

مقدمات **منها** ان شرع نبينا صلى الله عليه باق الى يوم القيمة **ومنها** ان اهل كل عصر مكلفون

بمفصل الاحكام الواقعية لذات الخطاب العام **ومنها** ان العلم بالحكم الواقعي

بدون خرق العادة غير ممكن في بعض المسائل الشرعية بل اكثرها لبعد النبي صلى الله عليه من

لدن عصر الصحابة الى زماننا هذا بل الى يوم القيمة لعدم تواتر التنصيص عن النبي صلى الله عليه

وعدم الاجماع ان فرضنا حجيته في البعض بل في الاكثر وهو ليس من ضروريات

الدين ولا اخبار بمجرادها في امكان المعلومية بدون خرق عادة ولا تمكن للمجتهد وان

كان مطلق العلم بالحكم الواقعي فهل غاية مرتبته فيه الظن به فان تصويب المجتهد

في الاحكام الواقعية مع انه عند المحقق خلاف اجماع كل محصل من موافق ومخالف كما

ظهر للمتتبع للمسائل وان الخلاف منهم في تصويب المجتهد وتخطيته في الاحكام

الواقعية والحادثة كما سيجي خروج عن المعقول كما من في موضعه **و**تحسينين

ان يحقق المجتهد المطلق ايضا خارق للعادة **ومنها** انه لا يمكن تحصيل احد وان كان

مجتهدا مطلق العلم بالحكم الواقعي فيما ليس من ضروريات الدين ولا اخبار بمجراها بيان

من هو معصوم عن المعصية والخطاء الا اذا علم المتعلم ان ذلك المبين معصوم

منهما ومجب على الخلق فيه **ومنها** ان علم احد بعصمة غيره عن المعصية والخطاء في الحكم الغير

المعلوم للاول غير ممكن بدون تنصيص من الله بالغ او شفقة تبليغ النبي صلى الله عليه

اما ما نقله كافي الكافي في كتاب الحجة
في باب الاضطرار الى الحجة اما بعد تمهيد
انه صلى الله عليه في المحكمات كبشر عبادا حكيما
ما الاجتهاد له سواه كان في اصول الدين
او في فروعه كما في الكافي في باب ان الحجة
لا تقوم لله على خلقه الا بامام وباب
ان الارض لا تخلو من حجة وانا نصر

موافقا لقوله تعالى في سورة الزخرف الا من
شهد بالحق وهم يعلمون كما في ...

عن الله بدون مجمث واسطة او بواسطة او بوسائط الى معصوم او المعجز الحادث الصادر من
ذلك الغير او عمن يخبر بعصمته ومنها ان التكليف مع عدم ايجاد الله المكلفين الى
عدم علمهم بالحكم الواصلي قبيح في نفسه فانه يجوز لهم حينئذ مخالفتهم من تحصيلين
بانهم لم يعلموه ولا يجوز حينئذ عقابهم ولا معاتبتهم بل غاية ما يتوجه عليهم حينئذ ترك الاولى
وهذا اجماع الطوائف ايضا وان لم يثبت بعد حجية الاجماع ومنها انه لا يغني بالامام
هنا الامين بعلم جميع الشرع ويتأتى منه بيانه والكشف عن ملتبس الدين وغامضه ويكون
قوله حجة على الخلق في امره ونهيه وفتواه وقضائه ولا تعرض هنا لاكثر منه كاثبات
انه هل يجوز تركبه من شخصين بان يكون العلم بجميع الشرع موزعا فيهما ام لا فان هذا
القدر كاف في اعتبار الاجماع على طريقة الامامية فيما اعتبروه فيه ثم يثبت الباقي بالاجماع
بدون دور ومنها انه لا يعني بنصب الله تعالى الامام هنا الا اخبره عادة بعصمته
بعض المكلفين جميع الشرع او تعليمه اياه مع تنصيصه المذكور سابقا على العصمة المذكورة
سابقا اذا تمهدت هذه المقدمات فنقول ان من الدلائل على وجوب نصب الامام على الله
في كل عصر مقدمة عقلية الدليل الاول انه لولا نصب الله الامام في كل عصر لزم تكليف جمهور
المكلفين في عصر بعض حكم واقعي فيما ليس من ضروريات الدين ولا جاريا مجراها
وخطابهم بها بالذات بدون علم احد منهم بها وحفظه اليه وهو قبيح في نفسه تعالى الله
عن ذلك علوا كبيرا الدليل الثاني انه لولا نصب الله تعالى الامام في كل عصر لزم تكليف
جمهور المكلفين في عصر بعض حكم واقعي مع القطع بانتفاء تعليم بعض في ذلك الحكم الواقعي

اومن يعلم جميع الشرع م

من لا يعلمها من اهل الصحة والسلامة من المكلفين بها الساعين في طلب العلم بها ليلا و
نهارا ان لم يمنع من تعليمهم حد يحادر عن بعض اهل ذلك العصر وهو قبيح في نفسه وان كان
ذلك لعدم تحدث صادر عن اهل بعض الاعصار السابقة كالتقصير في الرواية المودي
الى انقطاع التواتر وكقتل الامام الآخر قبيل هذا الآن ونحو ذلك ولم يكن يحدث

الانتفاء هو

اصلا ان قلت لعله لا يخلو عصر من تكلف من مجتهد مصيب للحكم الواقعي فهو
يكون في ذلك العصر قائما مقام العلم في رفع قبح التكليف فيبطل الدليل الاول ويكون فتواه
للمقلدين قائما مقام التعليم فيبطل الدليل الثاني قلت كون الظن والفتوى قائمين
مقام العلم والتعليم مكابرة وما يتوهم انه حدثنا لو لم يعتمده بامر سهل يحصل مصححه
سهلة ولم يعلمهم الاثر او المأمور به بل اكتفى بظن واحد منهم به او بظنه مع اخباره
تابعيه مرجعه الجيد ان الامر يتحقق والمأمور به كذا لجسب الظن مع دون علمهم ولا علمهم
بانه مصيب في ظنه لعد خروجا عن الحكمة وسخ في تعليق من امره ونهي لمصالح عظيمة وعلق

كلامي البيان لطفي ولكم بالظن قبيح
فرنفرض كالكذب وقد يضطر الانسان
اليه كما قد يضطر الى الكذب وان ...

على الموافقة الوعد بالجنة وعلى المخالفة الوعيد بالنار واد الحرمان عن الثواب فان قلت
محض ظن المجتهد وفتواه وان لم يكونا قائمين مقام العلم والتعليم لكن المركب من ظنه
والعلم بالحكم الواصلي الحاصل بالاجتهاد قائم مقام العلم والمركب من فتواه وعلم المقلد
بالحكم الواصلي الحاصل غير واصلي المجتهد قائم مقام التعليم قلت لا نسلم العلم بالحكم الواصلي
غير حاصل بالاجتهاد ولا بفتوى المجتهد كما سيجيء من ابطال اصل الاجتهاد والتقليد
لا نقول هذا البحث على السند الاخص فان العلم بالحكم الواصلي حاصل عندكم بخبر الواحد

ادلة هو

الجامع مع الشروط لكن الحكم بالفتوى اي الخبر الحقيقي بدون العلم بالحكم الواقعي كما سيجيء ان شاء الله تعالى في بحث الاجماع

المركب منهم كل من قال منهم بالطريقة قال بوجوب نصب الامام على الله تعالى في كل عصر

ان حجية الاجماع عندكم موقوف على العلم بوجوب نصب الامام على الله تعالى في كل عصر

فهو مشتمل على الدور [illegible] الالزام بانا لم نذهب الى حجية كل اجماع مركب بل

مع شروط غير متحققة فيما نحن فيه قلت هذا السند مكابرة وفيه ايضا ان الحكم الواقعي غير الحكم

الواقعي وان كان [illegible] المحل ولذا كان بالاول معتوها وبالثاني [illegible]

بعد الحكمين لا تقوم مقام العلم بالآخر وان كان مع ضميمة الظن بالآخر وهو [illegible]

الدليل الثالث انه لولا وجوب نصب الامام على الله تعالى في كل عصر لم يحصل للمكلفين في هذه الاعصار العلم

بالاحكام الشرعية الواقعية فيما ليس حكمه الواقعي من ضروريات الدين ولا مما يستنبط

الرعية من ظاهر القرآن بلا معارض فانه [illegible] الشريعة غير محفوظة بتقية فيه فلم يمكن عند المكلفين

فيه قراءة اذ لم ينقل في ذلك الحكم الواقعي الينا عن النبي صلى الله عليه وآله بنقل متواتر ولم يحصل لنا

فيه اجماع الامة بل وقع الخلاف فيه من عصر الصحابة كما هو مذكور في نهج البلاغة [illegible]

واستمر الى الان وطريقة بعضهم فيه الاجتهاد والقياس وطريقة الآخرين العمل بخبر الآحاد

مع شروط [illegible] الظن والاجتهاد وغير ذلك من الطرق كما سنذكره وفيه

اختلف من طريقة الاجتهاد في المتجزي مشهور وهم بالتحقيق قد توقفوا فيه وكذا

في شروط الفتوى في شروط الاستفتاء ونحو ذلك على ان الاجماع ان [illegible]

ليس في الناس معصوم على ما تقولونه لم يتحقق فانه لا دلالة في شيء من الاخبار والآيات عليه

وحينئذ [illegible] منهم الى اسير العبارة وسيجيء في فصل في ذكر اختلاف الناس في الاجماع هل هو دليل الى الحكم

وليس لعين خبر الآحاد ولا القياس ولا الاجتهاد ولا نحو ذلك مما يفيد الظن بغير الحكم الواقعي

لعدم الدليل وهو اجماعي ايضا وان لم يثبت بعد حجية الاجماع ههنا وليس الرجوع الى الحكم بالعقل

مفيد للعلم بالحكم الشرعي كما سيجيء في هذا الفرق الا اجماع [illegible] ولم يحصل لنا

الدليل غير [illegible] دخول معصوم عالم بالحكم الواقعي في شيء فيهم وليس لنا طريق الى

هذا العلم غير العلم بوجوب نصب الامام المعصوم على الله تعالى في كل عصر ودخوله في اجماع الامة

رضوان الله عليهم المنقول متواترا والامام من وراء [illegible] لا اجماعهم حافظ للمتواتر فان

وقع فيه تفريط تلافاه ولذا استدل المصنف بهذا الكلام على اكثر المسائل الاصولية [illegible]

وقد استدل المحقق الطوسي في [illegible] وجوب نصب الامام على الله تعالى بعد الشرع بدليل قريب من هذا الدليل

لا يقال لو تم دليلكم لوجب ظهور الامام عليه السلام في كل عصر لانا نقول لا يتوجه هذا النقض على الدليل الاول

ان ثبت اصله وجوابا اذا وعلى الثاني ما اشار اليه [illegible] بتقريره وتفصيل ذلك ان [illegible]

غيبة الامام عليه السلام [illegible] الاولى [illegible] كالبعد والجاهل [illegible]

الثاني اعداء الامام [illegible] الثالث [illegible]

لولا [illegible] اوليائه منهم الذين علم الله منهم انه لو ظهر عليهم لصاروا له اعداء

المخلصون منهم ظاهرا وباطنا الثابتون على الاخلاص [illegible]

وانما يقبح بقاء المكلف مع عدم تمكنه من التعلم وعدم تمكنهم من التعلم اذا لم يصدر عن

بعض الباقين حدث في زمانهم يمنع من التعليم [illegible] من يقول انه [illegible]

في الفروع

فمن لم يظهر له الامام عليه السلام فليتهم نفسه والله اعلم **الثالث والرابع** من اقسام الحكم استحالة
استقلال العقل بالعلم بها لعموم الروايات عن الائمة اهل البيت عليهم السلام سواء رفعه عدم استقلال العقل
بالشرعيات ويحتمل ان يجعل قوله تعالى في اول سورة البقرة هدى للمتقين الذين يؤمنون بالغيب
في سورة الكهف لا يشرك في حكمه احدا وقوله تعالى من يهد الله فهو المهتد ومن يضلل فلن تجد له
وليا مرشدا نظيره في نفي الرسل بعد قوله وما منع الناس ان يؤمنوا الا ... وقوله تعالى ومن
لم يجعل الله له نورا فما له من نور وغير ذلك من الآيات اشارة الى ان العلم عند الله ابدا وفي ...
الصدوق رحمه الله في كتاب التوحيد باب القضاء والقدر انه جعل ما رواه عن امير المؤمنين عليه السلام انه
قال في القدر الا ان القدر سر من سر الله الى آخر الحديث شاهدا على ما ذكره وانه جعل القدر على الحكم
الشرعي ... الشريف وقال السيد ابن زهرة رحمه الله في كتاب الغنية قد ثبت ... بالادلة القاهرة
وقوف الاحكام الشرعية على نص علام الغيوب سبحانه العالم بمصالح العباد ... ومفاسدهم ...
قوله تعالى في سورة الاعراف واذا فعلوا فاحشة قالوا وجدنا عليها آباءنا والله امرنا بها قل
ان الله لا يامر بالفحشاء اتقولون على الله ما لا تعلمون ... على استقلال العقل ... الفاحشة
... ويحتمل ... القبيح الواقعي ... المراد بالفاحشة القبيح ...
~~... ~~ في الشافي الى عدم استقلال
العقل في الشرعيات قال ان ما يجده المجتهدون من انفسهم ... عن ادلة
ويسمى الكلام فيه في صنعة الكلام على ... ثم لو امكن لم يكن داخلا
في حد الفقه انما المعتبر فيه العلم بالاحكام ... ثم لو جوز عقلا استقلال العقل بالعلم بشيء من

فيها

في سورة النور

ابن بابويه

ابو المكارم حمزة بن علي بن زهرة

ابن ادريس

الاقسام الثلاثة الاخيرة واما بمثالب اما بالرياضة وصفاء الباطن
المكاشفة كما اشتهر بين العوام واما بحدة الذهن وكونه صاحب نفس قدسية
كما اشتهر بين بعض الطلبة من ان صاحبها يعلم بعض النظريات من دون نظر
ولا توقيف لتجويز في انباء الغيب التي جعلت دليلا على النبوة ان لا تكون
بالوحي لا من المعجزة ولا يجري عليه الا ... يسمى في الفصل الاتي عند قوله
... فان اريد ذلك كان صحيحا وعند قوله لان ذلك يودي الى
ان لا يكون طريق الى معرفة المراد بخطابه اصلا ونظير ما ذكرنا من عدم
استقلال العقل في الشرعيات حل شبهة توردها خصوم دين الاسلام
عليه هي ان فائدة وضع الدين وبعث النبي والامام عليهم السلام هي
~~فائدة وضع الدين وبعث النبي والامام~~ انتظام امر عامة الخلائق في
معاشهم ومعادهم ونرى ان عمل الحكام يستلزم فساد امور الخلائق و
عدم انتظام امر الملك والسياسة فانه لو لم يوخذ البري الحاضر بدل
الجاني المفقود الذي تحير بحير البري الحاضر بدل ~~الجاني المفقود الذي~~
~~تحير بحير البري~~ الحاضر ولم يوخذ بجرائم والاموال ... اهل الفساد
لم ينزجروا ولم يطيعوا السلطان وتلاحق بعضهم ببعض واوقعوا الفساد
عليهما وهذا امر ضروري وامثال ذلك كثيرة قال المؤلف المتبحر
في كتاب تحقيق الابحاث في الفصل الثالث في حل شبهة منكري الاسلام

حل شبهة توردها على الاسلام

قالوا ثم كيف تقولون ان شريعتنا اكمل الشرائع ونجد ملوك الاسلام
~~قالوا ثم كيف تقولون ان شريعتنا اكمل الشرائع ونجد ملوك الاسلام~~
مضطرين في اقامة السياسة وضبط انتظام امر المدينة الى مخالفتها في
بعض الحدود والقصاصات وغيرها ولو عملوا على وفق تلك الشريعة من غير
زيادة ولا نقصان لاختل النظام وذهب دماء الناس وضاع اموالهم و
لا يخفى ذلك على من يعرف الفقه وسياسة احوال الرعايا في تسليم
الى التحيف والفساد واشهر وقد صرح بذلك ابن ابي الحديد في شرح خطبة
من نهج البلاغة اولها والله ما معوية بادهى مني ولكنه يغدر ويفجر حيث
بين ان انتظام السياسة في زمن الاول والثاني ومعوية دون زمن
امير المؤمنين عليه السلام بان امير المؤمنين عليه السلام كان مقيدا
بقيود الشريعة دونهم وحل الشبهة ان العقل لا يستقل بمعرفة ان التكليف
يطلع على برى لا توانه الى حفظ دماء الناس والى انتظام السياسة
حسن او قبح كما ذهب اليه الاوهام العامية فان من ذهب دمه او
ماله او عرضه باختيار مكلف آخر فلعله عوض على ذلك فربما كان
ذهابه خيرا له في نفس الامر وان كان شرا بالنسبة الى النظام وليس
فائدة الدين وتعيين النبي والامام انتظام المعاش والمعاد مطلقا بل
فائدته انتظام معاد من اطاع ومعاش من لم يعص الله فيه احد نظيره على

كلام

[illegible]

ولذا لم يكن جل الانبياء عليهم السلام في اوائل بعثتهم الى مدة مديدة
قادرين على اقامة الحق مع ان الدين فيه وضع والعقل لا يستقل بمعرفة ثمرة
القدرة وفوائد وضع التكليف فان ذلك سر من اسرار الله تعالى لا
ينبغي الفحص عنه وقد روي عن النبي صلى الله عليه وآله انه قال ان من
العلم جهلا وان من القول عيا الحديث فليتبع ولا تراء المعجزة على الصدق وقد
دلت المعجزات الباهرة على صدق نبينا صلى الله عليه وآله واجاب
المسؤول عن تلك الشبهة وامثالها بان قال لهم دع هذه الايرادات
ان يدعوا الضرورة في ان دين الاسلام افضل من هذه الاديان
فيجمع اكثرية التكميل في الكمية والكيفية وذلك غير حاصل في دين آخر من الاديان
التي نعرفها فمن ادعى في غيره ذلك فعليه البيان وانه لن يقدر على
بيانه ابدا انتهى وهذا انما يقوم نقضا على اليهود والنصارى ونحوهم كما هو مطلوب
لا على منكري الاديان ايضا فالحسم فيما نحن فيه مادة الشبهة وانت
اذا تاملت فيما حررناه ظهر لك معجز نبينا صلى الله عليه وآله حيث ان
دينه ~~صلى الله عليه وآله~~ بين ان دينه صلى الله عليه وآله منتشر
في وجه الارض وقد تسلط كثير من ملوك الدنيا ورعاياهم ويعجزون بل
عن اقامة السياسة على قواعده وهو عليه السلام قد اظهر هذا الدين حين
لم يسلم احد وكان اكابر القوم اعداء له صلى الله عليه وآله وقد اقام

بيان معجزه صلى الله عليه وآله

بخوارق العادة من ازالهم

واتمام السياسة على قواعده فلولا ان الله تعالى نصره بالملائكة المسومين
بخوارق العادة من النصر بالريح وبالرعب وامثال ذلك لم يتمش هذا
الدين يوما واحدا ولعله بذلك كون الثلثة الذين تقدموا على امير المؤمنين
عليه السلام خارجين في سيرتهم واحكامهم عن دين الاسلام للاتفاق
على انتظام الامور في زمنهم ليس على سبيل الاعجاز وخرق العادة بل طريق
مخصوص بانه انما هو بحزم وجزم عن مقتضى الدين والعقل بالاستحسان والمصالح
المرسلة ونحو ذلك من احكام الجبابرة ولذا لم ينتظم امر السياسة لامير
المؤمنين عليه السلام في زمن حكومته ايضا بلا دخل [illegible] ولا بعده
لاولاده عليهم السلام كما يظهر من شكاياته عن رعيته واعدائه في نهج
البلاغة ومن عدم انتظام امر الحسن بن علي عليهما السلام وقتل الحسين
بن علي عليهما السلام مع كثرة شيعته وممن كتب اليه الكتابات بطلبه
الكوفة وعدم ظهور دولة لاحد من اهل البيت عليهم السلام الى يومنا
هذا وهذا السر في اختيار اكثر الرعية في كل زمان خلافهم وقد ورد في
الروايات الكثيرة عن النبي عليه وآله السلام الدالة على ان الناس بعده
يعظمون اهل الباطل ويضعفون اهل الحق كذا عن اهل البيت عليهم السلام
موافقة لقوله تعالى في سورة سبح اسم ربك الاعلى بل تؤثرون الحيوة الدنيا الاية
سيجي بيانها في الفصل الاتي عند قول المصنف والنظرة الدليل من الوجه

الدي

بلغ

من وجه الذي يدل بوجب العلم ويستظهر انه ... ولا القائم الحجة
ابن الحسن عليه وآبائه التحية والتسليم على وجه الاعجاز والتأييد السماوي
اللهم ارزقنا ادراكه واياه ما ذكرنا اشير فيما رواه مسلم في صحيحه في اوائل
الثمن السادس في كتاب الجهاد عن حذيفة بن اليمان انه قال كان الناس
يسئلون رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم عن الخير وكنت اسأله عن
الشر مخافة ان يدركني فقلت يا رسول الله انا كنا في جاهلية وشر فجاءنا الله
بهذا الخير فهل بعد هذا الخير شر قال نعم قلت فهل بعد ذلك الشر من خير
قال نعم وفيه دخن قلت وما دخنه قال قوم يستنون بغير سنتي ويهدون
بغير هديي تعرف منهم وتنكر فقلت هل بعد ذلك الخير من شر قال نعم
دعاة على ابواب جهنم من اجابهم اليها قذفوه فيها الحديث وهذا مطابق
لما روي في اول الصحيفة الكاملة وروى البخاري في صحيحه في اواخر النصف
الاول في باب قول الله ويسئلونك عن ذي القرنين عن زينب بنت
جحش ان النبي صلى الله عليه وآله وسلم دخل عليها فزعا يقول لا اله الا الله
ويل للعرب من شر قد اقترب فتح اليوم من ردم ياجوج وماجوج مثل هذه
وحلق باصبعه الابهام والتي تليها فقالت زينب بنت جحش فقلت
يا رسول الله انهلك وفينا الصالحون فقال نعم اذا كثر الخبث الحديث
وهذا مطابق لما رواه الطبرسي في الاحتجاج من ان ابا بكر وعمر وابا عبيده

وسالم مولى ابي حذيفة ومعاذ بن جبل اجتمعوا في الكعبة بعد موت رسول الله
وكتبوا بينهم كتابا وتعاهدوا وتعاقدوا على ان قتل الله محمدا او مات
يزووا هذا الامر عن اهل بيته وهؤلاء هم اصحاب الصحيفة الملعونة وقد قال
الكرماني في شرحه قوله للعرب انما خص بهم لان معظم مفسدتهم راجع
اليهم وقد وقع بعض ما اخبر به صلى الله عليه وآله وسلم حيث يقال ان ياجوج
هو الترك وقد اهلك الخليفة المستعصم وجرى ما جرى ببغداد انتهى
وبناء هذا قوله اليوم وقوله نعم في جواب انهلك بالبنون وعلى ما
ذكرنا من عدم استقلال العقل في حضانة الاحكام العقلية الواجبة
دون الاقدام اللذة الباقية اعتراضات يبنى التقية عليها والجواب
عنها **الاول** عدول امير المؤمنين عليه السلام في كثير من شكاياته
عن الشدة من ذكر نص النبي صلى الله عليه وآله الى ذكر الفضائل وذم القوم فان
الامامية يستدلون بها على تفسيق القوم بتخلفهم عنه عليه السلام او
تكفيرهم وربما قال بعضهم انما عدول لا اقوى الدليلين من العقلي
واللفظي والنواصب يجيبونهم بانها محض ذم للشدة بتركهم الاولى لا
تفسيق ولو تم ما ذكرتم لم يتم الاستدلال على التفسيق وكان جواب
النواصب موجها بل يمكن ان يقال انه لا مخرج للعدول ايضا اذ هو
عدول صريح عن المسكت الى غير المسكت ولهذا يرى بعض النواصب يستدل

وفي كتاب ... المنتهى ... الحلبي عبد الرحمن ابن عوف ومغيرة بن شعبة بدل معاذ بن جبل منه

ويظهر من تضاعيف الكلام ان الاجماع الواقع على ابي بكر لو كان واقعا على علي عليه السلام لكان دليلا على عدم امامته عليه السلام على عكس ما استدلت به النواصب منه

بلغ

على عدم النص بالعدول **والجواب** ان المقصود والاستدلال بها اعلا
على كون تعيينه عليه السلام للامامة واجبا عقليا واصليا لينضم الى مقدمات
اخر فينتج وجوب اطاعته والتدين بامامته بلا واسطة شرعا وفسق من تخلف
عنه او كفره ولم يصرح عليه السلام بها احيانا لانه نسبة للقوم الى الكفر كما
حيث حكموا الخلاف ما علموا انه حكم الله تعالى وخبره عليه وآله السلام وهو ينافي
التقية التي قررها عليه السلام في الجلد الى آخر عمره او لمصلحة اخرى معلومة
عنده عليه السلام فان المروي عندنا ان كلا من الائمة عليهم السلام انما
فعل ما فعل من التقية وغيرها بالعهد من الله اليه على لسان نبيه عليه وآله
فان قلت فيجب ان يظهر عليه السلام النص يوم السقيفة **قلت** اي
اظهار اقوى من عدم حضوره السقيفة ومن تركه التعرض لنصب الخليفة مع انه
اهم المهمات ومن قوله في نهج البلاغة تمسكوا بالشجرة واضاعوا
الثمرة اي اضاعوا آل الرسول عليه السلام واضاعته لا يتصور الا بمخالفة
نصه ومن تركه مع اهل بيته بيعته من نصبه النواصب مطلقا كما روته
الشيعة او الى ستة اشهر ثم المصالحة كما رواه البخاري ومسلم الم يكن
يعلم عليه السلام ان من مات وليس في عنقه بيعة مات ميتة جاهلية
ولعلمه ان جاز شرعا كون غيره اماما فهو اول المبايعين لكمال زهده
عليه السلام : ~~قل ان كان للرحمن ولد فانا اول العابدين~~ وبهذا يشكل

صلى الله عليه وآله

صلى الله عليه وآله

لو لم يكن مفقودا فاضاعته بنص منه

هذه كثيرة جدا ويمكن بيان التقريب بوجوه ثلثة الاول جعلها
نص النبي عليه السلام عليه نصا جليا فاذا ثبت لم يتم دليل على امتناع صدور
صدور القبيح العقلي المجازي عنه عن الانبيا عليهم السلام بل الظاهر جواز
صدوره بالاجتهاد في محل الحكم ونحوه ولهذا اصدر بعض العتب عليهم في
بعض افعالهم كاكل آدم عليه السلام من الشجرة نسيانا وحمله على الخطيئة
او اذن النبي عليه السلام المذكور في قوله تعالى عفا الله عنك لم اذنت
لهم لكونه في محل الحكم وكذا ما فعله هارون رعاية موسى باخذ لحيته وراسه
لان له ولاية تاديبه على القبيح العقلي ولو بالاجتهاد وعلى بعض الوجوه وحكاه
لم يبعد ان يكون المعصوم مدعيا ان صدور النص الجلي عنه ثم على امير المؤمنين
ثم نسخ هذا الفعل وانه صادر عن اجتهاد ويجوز تغييره لكونه هذا من الامور المصلحة
ولا سيما حفظ المال والعرض والنفس من التلف كما في قول ابي بكر
يوم السقيفة من كان منكم يعبد محمدا فان محمدا قد مات ولا يخفى ان
اصحاب الحاجة الذين في قلوبهم شيء من امير المؤمنين عليه السلام وحب رياسة
او عدم صبر على مر الحق او نفاق لي مثل ذلك غير بعيد وفي دلائل
النفر الاخر من صحيح مسلم في باب صفات المنافقين حدثنا ابو بكر
بن ابي شيبة حدثنا اسود بن عامر حدثنا شعبة بن الحجاج عن قتادة
عن ابي نضرة عن قيس قال قلت لعمار ارايتم صنيعكم هذا الذي صنعتم

امر علي رايا رايتموه او شيء عهده اليكم رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم
فقال ما عهد الينا رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم شيئا لم يعهده الى
الناس كافة ولكن حذيفة اخبرني عن النبي صلى الله عليه وآله قال قال النبي صلى الله عليه وآله في
اصحابي اثنا عشر منافقا فيهم ثمانية لا يدخلون الجنة حتى يلج الجمل في سم الخياط
ثمانية منهم تكفيكهم الدبيلة واربعة لم احفظ ما قال شعبة فيهم انتهى قال النووي
في الشرح اما قوله صلى الله عليه وسلم في اصحابي فمعناه الذين ينسبون
الى صحبتي ثم قال واما الدبيلة فهذا الدال وهمزة ثم باء موحدة مفتوحة وقد
فسرها في الحديث بسراج من نار ثم قال وروي تكفيكهم الدبيلة تخبئة فالكاف
الثانية وروي تكفتهم بتاء مثناة فوق بعد الفاء من الكفت وهو الجمع
والستر اي تجمعهم في قبورهم وتسترهم انتهى فاذا ثبت كون تعيينه للامامة جليا
عقليا او سلبيا لا قبحا عقليا او صلبيا كما ادعوه اندرج هذا الوجه تحت
النص الجلي ويتم الدليل على الوجوب الشرعي الثاني جعل التقريب ايا
والدال على وجوب امامة من فيه هذه الفضايل دون غيره وهو بايات ثلثة
وهي كثيرة حتى روى عنهم عليهم السلام ~~انهم قالوا ربع القرآن فينا~~
~~وربع في عدونا وربع قصص وربع احكام وفينا كرائم القرآن و~~
~~نهج البلاغة قد جمع لنا ما شئت~~ ومن كلام العالم عليه السلام في خطبته
قال من لم يعرف امرنا من القرآن لم يتنكب الفتن ومن الآيات قوله تعالى

بنحو قوله عليه السلام وانه ليعلم ان محلي منها محل القطب من الرحى صح

[illegible]

في الكافي عن ابي جعفر عليه السلام انه قال نزل القرآن اربعة ارباع ربع فينا وربع في عدونا وربع سنن وامثال وربع فرائض واحكام صح

في سورة يونس ع

لا يهدي الا ان يهدى فما لكم كيف تحكمون ١٢

افمن يهدي الى الحق احق ان يتبع امّن و قوله تعالى في سورة الزمر قل
هل يستوي الذين يعلمون والذين لا يعلمون انما يتذكر اولوا
الالباب قال الطبرسي روى عن الصادق عليه السلام نحن الذين يعلمون
وعدونا الذين لا يعلمون وشيعتنا اولوا الالباب و قوله تعالى
في سورة البقرة ان الله اصطفاه عليكم وزاده بسطة في العلم والجسم
و قوله تعالى في سورة هود ولا تركنوا الى الذين ظلموا
فتمسكم النار و قوله تعالى واولوا الارحام بعضهم اولى ببعض حيث
لم يقل بعض من بعض حيث فضل المفضول عليه كما قالوا في ابي بكر و
قوله تعالى في سورة هود افمن كان على بينة من ربه ويتلوه شاهد منه ومن
قبله كتاب موسى اماما ورحمة اولئك يؤمنون به الى قوله تعالى
افلا تذكرون و كذا قوله ومن لم يحكم بما انزل الله فاولئك
هم الكافرون و امثاله كثيرة جدا كما ستعرفه عند قول
المصنف واما القياس والاجتهاد فعندنا انهما ليسا بدليلين و اذا
ثبت بالدليل العقلي وجود تلك الفضائل فيه واضدادها في خصومه
ثبت وجوب امامته بلا واسطة شرعا **الثالث** جعل الضمير ما هو
متفق عليه بينه وبين خصومه وهو معلوم الكل حد ما بالشرع ومجمع
عليه بان يقال ان تعيين الامام امامنا لله تعالى ولا يجوز شرعا للخلائق

في الكافي في كتاب الحجة في باب ان من وصفه الله تعالى في كتابه بالعلم هو الائمة صلوات الله عليهم عن ابي جعفر عليه السلام انه قال هم

في سورة الانفال ١٢
على احتمال ١٢

تلك في سورة المائدة ١٢

الاختيار

الاختيار فيه ام لا فعلى الاول فسق من لم يتوقف عنده وجه تعالى الى قوم
وبيان نصه عليه السلام فلس واختار الامام من عند نفسه ظاهر لا شبهة فيه
لاحد وعلى الثاني لا شك ان الاجماع متحقق على ان الاختيار انما هو من اهل
من اهل الاهواء الذين لا يختارون الا ما تقتضي نيابتهم وان من يحب
القبيح العقلي او يهمل لاتباع هواه بعيد عن الاختيار اليه فان قيل
ثبت بالدليل العقلي ان اختيار هؤلاء ليس على طبق الواجب العقلي لوا
تعيينه عليه السلام للامامة وان من نقض الخلافة انما نقضها وهو يعلم
مع من نص عليه ان محله عليه السلام منها محل القطب من الرحى ثبت وجوب
امامته بلا واسطة شرعا وفسق من تخلف عنه او كفره **الاعتراض الثاني**
انهم قالوا في بحث اول الواجبات كما سيأتي على النظر الصحيح في
المعارف التي يتوقف عليها العلم بكون الادلة السمعية ادلة بمعنى
ان من لم ينظر فيها ولم يعرفها من المكلفين ليس اهلا للتكليف يستحق
للعقاب الاخروي كالذي يريد اهرابهم فهذا الوجوب او وجوب ما
يؤدي الى العلم به شرعا اما معلوم قبل النظر بالدليل العقلي والدليل
النقلي والدليل السمعي واما بعده معلوم فعلى الاصل فعلى الاول يبطل ما
ذكرتم من عدم استقلال العقل بالوجوب الشرعي وعلى الثاني يلزم الدور
وعلى الثالث يلزم التكليف بشيء بالوجوب الشرعي الاصلي مع عدم

الى ١٢

بل هو قبيح عقلا فيحق ان الواجب العقلي او اصليا

البيان والتوقف وازاحة العلة وهو باطل **اما اولا** فلانه مناف لظواهر
آيات واحاديث كثيرة واردة بخلافه بحيث يحصل من مجموعها القطع كما مر الا
الاشارة اليه في بيان الحاجة **واما ثانيا** فلانه مستلزم لافحام الانبياء
في قولهم انظروا في معجزتي كي تعلموا صدقي اذ لهم ان يقولوا لم يجب علينا
النظر ولا ما يؤدي الى العلم بوجوبه لتعارض احتمال العقاب في
الترك واحتماله في الفعل خصوصا مع مشاهدة من يفعل النظر في
المعجزة وينقض نظره الى حكم النبي صلى الله عليه وآله [illegible] فيه بالكفر واستحقاق
العقاب الدائم فظاهر واما ثالثا فلانه اذا وجب احدهما عقلا عند جمع العقلاء
في الواجبات العقلية التي قد يصدر عن الانبياء الذين هم اعقل
الناس الاخلال بها وهم الآمرون بتكليف يأمرون الناس وينسون
انفسهم **لا يقال** لا نسلم ان جمع العقلاء فيما يحتمل تركه العقاب الدائم
الاخروي كما فيما نحن فيه والانبياء لم يخلوا به **لانا نقول** سلمنا لكن
فيما نحن فيه اما لاعتقادهم ان العقاب الاخروي منتف ح علما بانه
لو كان لبلغ البيان بما يوجب العلم بالشرع او علما بانتفائه الى زمان الانبياء
كما هو ظاهر الآيات والاحاديث او ظنا باحدهما واما لتعارض احتماله
في الترك واحتماله في الفعل لان الذي فرضناه هو العلم بالوجوب
العقلي الوصلي دون الواقعي **واما** ثالثا فلانه مناف لقاعدة

التحسين

انتفاء العقاب ح

التحسين والتقبيح العقليين يرجع الى ما قيل ان الوجوب عندنا يعني الاشاعرة ثابت بالشرع
نظر اولم ينظر ثبت الشرع اولم يثبت لان تحقق الوجوب لا يتوقف على العلم به والا لزم الدور ولذلك
من تكليف الغافل في شيء فانه يفهم التكليف ان لم يصدق انتهى **واقول** ان وجوب النظر في معرفة الله
ليس من مسائل الفقه [illegible] نحن فيه والذي يفهم من الآيات والروايات من الائمة الطاهرين عليهم السلام
المذكورة في باب الاضطرار الى الحجة من الكافي وغيره ان النظر في المعارف المذكورة على قسمين **الاول**
النظر في تحقق رب العالمين [illegible] كل حي [illegible] الحكم في المختلف فيه
[illegible] الا كان شريكا في الربوبية [illegible] النظر [illegible] اشراك الآباء [illegible]
[illegible] الاشراك الذي يجب [illegible] العقاب [illegible] في [illegible] الاعتراف بالربوبية [illegible]
على ذريته واشهدهم على انفسهم قال تعالى في سورة الاعراف واذ اخذ ربك من بني آدم من ظهورهم ذريتهم
على انفسهم الست بربكم قالوا بلى شهدنا ان تقولوا يوم القيامة انا كنا عن هذا غافلين او تقولوا انما اشرك
آباؤنا من قبل وكنا ذرية من بعدهم افتهلكنا بما فعل المبطلون [illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible] وفي سورة آل عمران وله اسلم من في السموات والارض طوعا
وكرها [illegible] وفي سورة النحل [illegible] وغير ذلك من الآيات [illegible]
[illegible] من عرف نفسه فقد عرف ربه [illegible] النفس [illegible] العقل

من كتاب الحجة

ان المراد انه كما لا يمكن معرفة النفس كما هي فكذلك لا يمكن معرفة الرب كما هو بطريق اولى ويؤيد الاول ما رواه
سيدنا الاجل المرتضى في كتاب غرر الفوائد في باب الجوابات الظاهرة المستحسنة ان بعض ازواج النبي صلى الله
عليه وآله سالته متى يعرف الانسان ربه فقال عم اذا عرف نفسه الحديث فمن يكر ايجب على الله في
كل زمان ارسال رسول مبشر ونذير بعده ومن امام حجة بيان رفع الاختلاف لا الى المنافي للاعتراف بالربوبية
ومنذر من التخلف عن طريقه الامام الحجة لئلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل فما ينكره عنادا مع تصديق
قلبه بها كما قال تعالى وجحدوا بها واستيقنتها انفسهم وهو مشرك فلا حاجة الى دليل قوله تعالى في سورة النساء
ان الله لا يغفر ان يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء والمراد بمعنى ان من لم يحصل في حقه العلم بالربوبية لم
ما يتعلق بتكليفه في الدنيا ويتعلق به تكليف بل في العقبة ليهلك من هلك عن بينة ويحيى من حي عن
بينة **الثاني** نظر اهل كل زمان في خصوصية رسولهم او امامهم الحجة وهذا واجب على المكلفين ليدل لا الا
على حظر الاختلاف باتباع الظن ووجوب طلب العلم باحكام رب العالمين والعلم بها موقوف
على معرفة الرسول او الامام الحجة فانه لولا ظهور احدهما وبسط يده وظهرت الدنيا او تشتت باتباع اكثر
اهل الحكم بغير علم المنافي للاعتراف بربوبية الله وحده كما قال تعالى في سورة آل عمران
لبيان نسخ الاديان السابقة قل يا اهل الكتاب تعالوا الى كلمة سواء بيننا وبينكم الا نعبد
الا الله ولا نشرك به شيئا ولا يتخذ بعضنا بعضا اربابا وسيجيء انشاء الله تعالى
في فصل آخر خبر الراشدي في فصل في صفات المفتي المستغني بتحقيق الانسانيات التي يستدل
بها على تحقق الظن في اصول الدين وما قاله السيد المرتضى
رحمهما الله تعالى في التعليقة الملحق فيها ١ استدل به الفاضل

على ثبوت الوجوب في نفس الامر بالشرع نظر اذ لم ينظر ثبت عنده
الشرع او لم يثبت ظاهر البطلان لان كون تحقق الوجوب بالشرع على
غير متوقف على العلم به يجوز ان يجتمع مع توقفه على ملزوم العلم به وهو
مجموع النظر وثبوت الشرع اي ثبوته النفس الامري عنده وعدم تعلقه به الفرع
الاخلال بالشيء الواجب او مع توقفه اما عليه وانما على ما يجري مجراه
كما مر بيانه في بيان الحاجة في مثال امر السيد عبده بما وامر تكون
نعم لا يمكن ذلك اذا كان النظر في المعارف التي يتوقف عليها
العلم لكون الادلة السمعية ادلة واجابته عنه وهو مم كما مر وذهب
بعض الناس الى ان ما اعتقاده لازم للمكلف مما يتوقف عليه اثبات
التكليف والعلم به نحو اثبات الصانع وصفاته والنبوات فهو دوري
ثم انه قد يعترض على الفاضل ايضا بان العلم بالوجوب لا يتوقف
على تحقق الوجوب وانما يتوقف على ملزومه المفضي اليه ولو بعد حين و
الالما وجد علم مستقبل وجود معلومه **الاعتراض الثالث** ان العقل
يستقل ببعض الاحكام الشرعية لانه يستقل بعدم استحقاق بعض الافعال
للمدح ولا للذم وهو الاباحة العقلية الاصلية الملزومة للاباحة الشرعية
والجواب ان العقل قد لا يجد في الفعل استحقاق مدح ولا ذم لا انه
يجد عدم استحقاقهما فيه مطلقا او ان علم جميع جهاته بل نقول لا بانه

العقبة الوصلية او الواقع غيره ممكن التحقق فى فعل و تركه ان الفعل
اما ان يكون الاتيان به و تركه متساويين فى نفس الامر او فى نظره اى لا
ترجيح لاحدهما على الآخر مع قطع النظر عن مصلحة اصالة العدم اى مفسدة
كون الفعل عبثا و اما ان لا يكونا متساويين فعلى الاول كان الاتيان به اما
قبيحا ان كان من الله تعالى او كان من العباد و فيه مشقة و اما
مكروها ان كان من العباد و لا مشقة فيه كتحرك الاصابع عبثا و على العدم
يكون تركه اولى للزوم العبث و على الثانى لم يكن مباحا بل كان ما الاولى
تركه ان كان الرجحان للترك او الاولى فعله ان كان الرجحان
للفعل اذ لا تعارض مصلحة اصالة العدم شيئا من رجحان الاتيان
بالفعل كما لا يخفى على المتامل و على ما ذكرنا يظهر ان ما سيذكره المصنف
فى فصل فى ذكر جملة من احكام الافعال و فى فصل فى ذكر حقيقة الحظر و
الاباحة من ان فعل الله تعالى العقاب بالعصاة بعينه المباح محل بحث
بل التحقيق ان كل فعل من افعال الله تعالى سواء كان عفوا او عقابا
او غيرهما اما واجب الترك عقلا فيكون الاتيان به ظلما اى وضعا
للشيء فى غير موضعه و اما واجب الاتيان عقلا فيكون تركه ظلما كما يدل
عليه قوله تعالى فى عقاب الكفار فى سورة آل عمران و سورة الانفال ذلك
بما قدمت ايديكم و ان الله ليس بظلام للعبيد و فى سورة الحج ذلك بما

دعن خبر الوجود م

اذا لا تعارض حينئذ الوجود لان تعارض اصالة العدم مجزوم منه

قدمت

قدمت يداك و ان الله ليس بظلام للعبيد و فى سورة ق ما يبدل
القول لدى و ما انا بظلام للعبيد و ليس مفهوم ليس بظلام بعنوان ان
المبالغة فى الحكم بثبوت اصل الظلم و ليس الخطاب كما توهمه قوم و وجهوه
بالمبالغة فى النفى لا المنفى او بانه معلوم عقلا ان ظلمه مطلق ظلم شديد لانه
كامل الحكمة فنفى الظلم الشديد يستلزم نفى الظلم مطلقا و ليس او
بما قال المصنف فى التبيان فى سورة آل عمران حيث قال فان قيل لم
نفى كثرة الظلم على وجه لا يدخل فيه القليل و هلا نفى على وجه العموم
كقوله لا يظلم الناس مثقال ذرة و كقوله لا يظلم الناس شيئا و قوله
لا يظلمون فتيلا و نقيرا قيل انه خرج مخرج الجواب لمن توهم مذهب
المجبرة فدل على انه لو كان على ما يذهبون اليه لكان ظلاما للعبيد
اى هو بظلام لهم انتهى و غير ذلك من التوجيهات التى لم يضيعوا فيها
تحقيق البلاغة بل المفهوم منه مع ملاحظة مفهوم التعليل فى قوله ذلك بما
او فى قوله ما يبدل باعتبار ما فيه من الاستيناف البيانى و ان ذلك
و ما انا معطوف عليه ان نفى اصل الظلم ليس جزاء من علة عذابهم
او لو كان كذلك لامكن رفع العذاب عنهم بمجرد كونه متصفا باصل الظلم
و ليس كذلك اذ انتفاء عنهم ظلم شديد لقولهم بانشيء مع قتلهم الانبياء
بغير حق او الجدال فى الله بغير علم الى تمامه او حكمهم مع الله الها آخر

التوجيه و قول ذكره الطبرسى صاحب مجمع البيان
جامع فى سورة و اذا قال الله تعالى
و ان كان فى سورة ذكره بعض
تفسيره م

ان الله نفير و لكن اعتبار م
او انكروا باياته م

لا نقول لعل التعليل فيه غير صحيح كما في قوله تعالى في سورة الانفال ذلك
بان الله لم يك مغيرا نعمة انعمها على قوم حتى يغيروا ما بانفسهم الاية فان
ذلك فيه على ما ذكره صاحب الكشاف والطبرسي والبيضاوي اشارة
الى العذاب ونظيره لدوا للموت وابنوا للخراب لانا نقول لا نجوز التعليل
في هذه الآية بوارد من جنس اقامة الدليل مقام المدلول والتقدير
ذلك الاخذ وتغيير النعم اي بلا بدل دينوي ولا اخروي بسبب انهم غيروا
ما بانفسهم لان الله لم يك مغيرا الاية ولا يجري مثل ذلك ونظيره
فيما نحن فيه لعطفه على تكسو بانهم في اكثره صحيح على انه يمكن ان
يعلم نعم على ان يكون ذلك في هذه الآية اشارة الى كون الاخذ بذنوبهم
فلا نجوز فيها وهذا انما فائدته دفع السند وما ذكره صاحب الكشاف
وتبعه غيره من ان المراد بعدم الظلم هنا العدل تأويل بعيد غير مفيد
فيما هو بصدده من تصحيح جعله شريكا لعلة العذاب ولا حاجة اليه كما
يدل عليه البرهان المذكور سابقا ويبطل بما ذكرنا من ان العفو
قد يكون ظلما ما ذكره في آخر سورة المائدة وتبعه غيره من ان المغفرة
حسنة لكل مجرم في العقول بل متى كان الجرم اعظم جرما كان العفو
عنه احسن ثم انه ناقض فيما ذكره في سورة الاعراف في قوله تعالى
عذابي اصيب به من اشاء حيث قال اي من وجب عليّ في الحكمة تعذيبه

نفعه حم



ولم يكن في العفو عنه مساغ لكونه مفسدة وكذا نقول في قوله تعالى
في سورة فصلت من عمل صالحا فلنفسه ومن اساء فعليها وما ربك
بظلام للعبيد ان مفهومه ان نقل جزاء العمل الى غيره فاعله ظلم عظيم
وفي قوله تعالى في سورة ق لا تختصموا لدي وقد قدمت اليكم بالوعيد
ما يبدل القول لدي وما انا بظلام للعبيد مفهومه انه لو لم يكن سبب تبدل القول
في وعيده ظلم عظيم نظير ما مر تقريره لانهما في معرض التعليل ايضا
وانما لم يترك الواو في الاولى مع انها مقام للاستئناف للتعليل لفوات
كمال الاتصال لكون الجمل شرطية والعلة حملية وفي الثانية لانها
معطوفة على العلة التي ترك الواو فيها وهذه احتمالات غير بعيدة ذهب
العلم عند الله واليه وهذه الايات على ما قررت تدل على التحسين
والتقبيح العقليين وتدل ايضا ولا سيما ما في سورة فصلت على ان للعبد
تأثيرا في فعله **الاعتراض الرابع** ان الحكم في حد الفقه اعم من
الاقسام الخمسة المتباينة ومن القدر المشترك بين اثنين وثلثة او اربعة
منها كالجواز الشرعي المستفاد من بعض خطابات الشارع كنسخ
التحريم وقد ذكرتم ان العقل يستقل بالوجوب بالعقل الاصلي العقل
يعلم انه اخص من الجواز الشرعي الاصلي فكان مستقلا به ايضا
والجواب انا لم نذهب الى ان العقل يستقل بالوجوب العقلي الاصلي

قال هم

فغير تمكن فيكم لان رفع العذاب عنكم

٦١٤

مطلقا بل ذهبنا الى استقلاله مثل وجوب الواجبات العقلية في انفسها
كوجوب التجنب عن الكذب على سبيل لو ثبتة اى يعلم العقل انه لا تعلق
امر عقلى ولا شرعى بالكذب من حيث انه كذب الا ان كان مدونا
بعارض وجه المتحقق فيه نفع نفس الصالح كما ذكرنا في توقف تالى في موجود
الا واقعى ان احد لا يأثر النفس وذهبنا في غيره الى استقلال
العقل بالجواز عقلا بعد علم الشرع وبذل جهده في طلب حكم الواجبات
العقلية وعلمه بالخطاب الدال على انه مع بذل الجهد وعدم وجدان
الحرم من الشرع يجوز شرعا فعلها فانه لولا ذلك لم يجز فعل الواجبات
العقلية وكان مستحقا للذم والعقاب على فعلها اى فعل شرعا كما مر في بيان
الحاجة فالجواز الشرعى الوصلى فيها معلوم اولا بالشرع وبعده يعلم
العقل مستقلا الا الوجوب العقلى الوصلى لا بالعكس ولعل في ذلك
جواب آخر عن الاعتراض الثالث **قوله** او ما كان طريقا الى اثبات
الخطاب المراد بالاثبات حجة بحيث يجوز العمل به وان لم يخرج الحكم
يشمل المتواتر والاحاد وكا ستجي ثم لا نيا في ذلك كونه طريقا ايضا الى اثبات
ما يكون الخطاب طريقا اليه ثم هذا يشمل اتفاق العلماء لانه طريق الى
اثبات الخطاب اى قول المعصوم وقد ذكره المص في هذا الباب
في آخر فصل في ان الاجماع قد يحصل عنه بالعلم بقوله واما خبر الامام

المطالب

مسلاحم

الفتوى الحقيقى

او ما كان الخطاب طريقا اليه اما الخطاب فهو الكلام الواقع على بعض الوجوه وليس كل كلام خطابا وكل خطاب كلام والخطاب يفتقر في كونه كذلك
الى ارادة المخاطب لكونه خطابا لمن هو خطاب له ومتوجه اليه لانه قد يوافق الخطاب في جميع صفاته من وجود وحدوث وصيغة
وترتيب ما لم يكن خطابا بان من امر زائد وهو ما قصدناه والكلام في الخطاب بالكلام في بيان ادلة الكتاب والسنة وذلك ينقسم خمسة
اقسام احدها الكلام في الكلام في الامر والنهي
والثاني الكلام في العموم والخصوص
وهو الكلام في الحكم
منه

[illegible]

لا يقال الاخبار ليست دالة بنفسها بل المخبرات من المنصوص والافعال لانا نقول كل واحد
يحتاج الى الآخر في كونه دالا فيدخل كل واحد منهما في غيرها لا يرد عند الاصوليين كما ستجي
في الفصل الآتي وذلك لان المقصود من الاخبار حصول الترجيح وامر بعضها على بعض في الحجية
وقوله او ما كان الخطاب طريقا اليه اى حجة لا الى اثبات في نفسه فالطريقان يجمعان
قوله فاما الخطاب فهو الكلام الى آخره الخفى في العقد توجيه الكلام نحو الغير للافهام ثم نقل
عرفا الى الكلام الموجه نحو الغير للافهام ثم خصص فيقع المراد يقول على بعض الوجوه انه كلام
خاص ولم يصرح بالخصوص لان المقصود ههنا بيان السنة من الخطاب الكلام بالعموم والخصوص
مطلق ولذا صرح به بقوله وليس كل الى آخره واما اعتماده على ما ذكره بقوله والخطاب يفتقر
كذلك اى في كونه خطابا الى ارادة المخاطب بكسر الطاء اى المتكلم به وقوله ومتوجه الذى يفتقر لعوارضه
ولو لم يعتبره لكان مشتملا على الدور ولا يخفى ان في الكلام سطورا بالاجماع مع اخلال تقييد الاقسام
وهو محتاج اليه للاحتراز عن الكلام المتوجه الى الغير المجرد والاستماع ونحوه **قوله** والسنة جل ما عندنا
سنة النبى والائمة المعصومين ونقلهم ان قول المعصوم الذى هو الحجة العطف على ان قوله
الحجة عطف على قوله الحجة ولم يعتبر سواء على جميع الاحوال التى جعلوا خروجه
عن هذا الباب في جزء واما اشاره الى اعتبار الاجماع عند مخالفينا لا من حيث انه حجة
وهو عندنا داخل في هذا الباب في جزء الشرط وله فهو خارج على نسخة الواو في قوله
ذلك واما على نسخة الفاء فالجزاء قوله فطريق ذلك وذلك اشارة الى الاعتبار وحاصل
الكلام ان كون الزمان لا يخلو من معصوم لا يجوز عليه الخطأ من مسائل علم الكلام

وهو الكلام في الحكم
لان الاجماع عندنا اذا
اعتبرناه من حيث كان فيه
معصوم لا يجوز عليه الخطأ
ولا يخلو الزمان منه
فطريق ذلك العقل دون
السمع فهو خارج عن هذا
الباب يمكن ان يكون
المراد بالاجماع ما هو طريق تعيين
المعصوم والتفتيش كما في فصل
في ذكر اختلاف الناس
في الاجماع من قوله الاجماع
الذى نحن في اعتباره
حجة ام لا وان يكون الحاكم
بالقول الحجة وذكره
اشارة الى انه قد يحصل
الاجماع عند ذلك في فصل
في ذكر اختلاف الناس في
الاجماع اسم من قوله قد
لنا قول الامام ... الادلة
فنحتاج الى اعتبار الاجماع ليعلم
بعمومهم ان قول المعصوم ...
صحيح

لعل ٢١٢

والثالث الكلام في المطلق والمقيد والرابع الكلام في المجمل والمبين والخامس الكلام في الناسخ والمنسوخ وامّا ما هو طريق الى اثبات
الخطاب من هذه الطرق فهو قسم واحد وهو الكلام في الاخبار وما يتعلق بها واما ما الخطاب طريق اليه فهو ايضا قسم
واحد وهو الكلام في احكام الافعال وتكلّم قوم بهذا القسم الكلام في الاجماع والقياس والاجتهاد وصفة المفتي
والمستفتي والحظر والاباحة وذلك غير صحيح مع قاعدة مذاهبنا لان الاجماع عندنا اذا اعتبرناه من حيث كان فيه معصوم لا يجوز
عليه الخطأ ولا يخلو الزمان منه فطريق ذلك العقل دون السمع فهو
متن

ولیس من اصول الفقه واذا اعتبرناه سند لال واجماع عقلی سهل الحصول لکل احد
مثبت حجة الاجماع بلیس ثم ولیس حجة الاجماع الا به فحجية الاجماع خارج عن مسائل اصول
الفقه التی یبحث عنها الخطاب بل هی داخل فی علم الکلام کحجیة خطاب الرسول صلی الله علیه وآله والمراد بالخطا
هنا الخطأ فی حکم الله ای فی الفتوی وفی القضاء او فی الاعتقاد والمراد بعدم جواز
الخطأ علیه ان یصدر عنه الحکم فی کل واقعة شرعیة بدون خطأ ومن یحصل الخطأ
کان فی بعض حکم الله فان الخطأ فی محل الحکم وفیما لیس من الحکم ولا محذور کالخطأ بسبب ای
التی یتداول فی المکالمات العرفیة من ان یکون زید فی محل کذا وعمرو حتی وغیرهما مما
یکتفی فی الخبر بالظن وفی الاحکام العقلیة جائز علی الامام فان امکن عادة تحقق
الاجماع فیهما لم یکن حجة اصلا او لا دلیل علیه اصلا وما قیل ان المراد بالخطأ هنا المعصیة
ای الاثم فباطل لان عدم جواز المعصیة ماخوذ فی حد المعصوم فلا حاجة الی ذکره بخلاف عدم جواز
الخطأ فانه محتاج الیه وغیر ماخوذ فی حد المعصوم اما اولا فلان لیس المعصوم الا من عصمه الله
قد صرحوا بان العصمة لطف یفعل الله به بحیث یمتنع معه من المعصیة وقد حقق فی المقدمات
من مقدمات ان الحجة فی حل الجواب عن الشک الاول ان عدم جواز المعصیة علی المعصوم
امتناع لاحق کامتناع القبائح علی الله تعالی مع قدرته علیها فلا یلزم عدم استحقاق المعصوم المدح
علی العصمة علی ما توهمه صاحب المواقف کما لا یلزم عدم استحقاقه الحمد علی کل قضائه وقدره واما
ثانیا فهما نعلم قطعا من اکتفاء اهل البیت علیهم السلام وشیعتهم فی الاستدلال علی العصمة باثبات
عدم صدور الذنب ومن ذلک استدلالهم بقوله تعالی فی سورة الاحزاب

ان رواه

انما یرید الله لیذهب عنکم الرجس اهل البیت ویطهرکم تطهیرا فان الرجس
هو الذنب المدنس للعرض والایة تدل بتعریض کون الخطاب فیما قبلها وما بعدها
متوجها الی النساء فقط علی عصمة الذین نقل الخطاب الیهم بالجملة المعترضة
التعلیلیة الاستئنافیة البیانیة وهو علی الاهتمام ببیان عصمتهم اشد الاهتمام وحفظ
جانبهم اشد الحفظ وصیانة عرضهم عن جنس الذنب واعتقاده فیهم اشد
الصیانة علی عکس ما توهمه النواصب من انه قرینة عدم العصمة ونظیره ان
ترک ذکر اولی الامر فی قوله تعالی فی سورة النساء فان تنازعتم فی شیء فردوه
الی الله والرسول قرینة عصمة اولی الامر کما سیجیء فی الفصل الاتی عند
قول المصنف والنظر فی الدلیل من الوجه الذی یدل یوجب العلم وقد
توهمت النواصب انه قرینة عدم عصمتهم وبیان ذلک هنا ان نساء النبی
علیه السلام خارجات عن الخطاب فی عنکم لان التغلیب مجاز ولا یجوز الا مع
لزوم خروج فاطمة علیها السلام من الخطاب لان دخولها فی الحکم معلوم
~~بدلیل خارج وهو الاجماع المرکب ولان جواز الزام التغلیب لدخولها~~
لدلیل لا یستلزم جواز الزام الکثیر فنقول لتکلیف هذه النساء بالعرض
فی البیت بعد التغلیظ علیهن بالوعید بمضاعفة العذاب وغیر ذلک ثم
نقل الخطاب وحصر العلة الغائیة لهذا التکلیف فی ذهاب الرجس عن
جماعتهم غیرهن علی سبیل التاکید بقوله ویطهرکم والتعظیم لتطهیرهم بقوله

هو الشکر فی ربوبیة رب العالمین
بالشکر وعده بالحکم الذی کان ظهرت
الکافی فی باب ما نص الله عز و
جل ورسوله علی الائمة علیهم السلام
واحدا فواحدا والتطهیر العظیم
انما هو عن توهم الکاس فیهم منه

فی کتاب الحجة منه

ارادة منه

بعد قوله تعالی اطیعوا الله واطیعوا الرسول واولی الامر منکم

اصحاب الکساء یلمسلزم دخولها فی اهل البیت
هنا فان المروی فی الکافی فی الباب المذکور
انه علیه السلام قال اللهم ان لکل نبی اهلا وثقلا
وهؤلاء اهل بیتی وثقلی تفصیل ما حققنا
اخذ فی الثقل فقط والثقل یتفسیر
کل شیء منه

لطهيرا و امثال ذلك ثم العود الى مخاطبتهن و تكليفهن و تذكيرهن
انما كيد علهن الامر بعد السابق ويدل علا وجه لطيف على اختصاص
لاهل البيت به تعالى و على انتفاء تاثير هذا التخصيص فى نساء النبى عليه السلام
اى ان المطيعات منهن كانت اطاعتهن متحققة بالعمومات و نحوها من الآ
الوارده قبل هذه الايات وان لم توكد بهذه الايات وان العاصيات
منهن لا تغنيه عن هذه الايات فانه لو اثرت فى بعضهن لحصل به العلم
الغاية فيدل ذلك على انه لولا هذه الايات لحق امية المؤمنين و
من تبعه من الحسنين عليهم السلام فى وقعة الجمل ونحوها اعتقاد حسن من الايات
وطعن ازدراء و منقصة كادوا ان يقع فيهن العقلاء والمقصود بهذه الايات
وهذا التاكيد ليس الا اذهاب الرجس والتطهير بهما اذهاب النجس الرجس
ولا يمكن غير المعصوم ليس اذهاب اعتقاد الذنب عنه واذ لا يتم
ببيان طهارة هذا الاهتمام المفهوم من الجملة المعترضة الاستيناف
البيانيه من نقل الخطاب اليهم للقصد الى عدم مخاطبة غيرهم بما اريد فيهم ثم
من التذكر فثبت بما قررنا انه ليست الارادة فى هذه الاية كارادة الطاعة
من جميع المكلفين كما توهمه النواصب بل هى ارادة تستلزم وقوع المراد
ويمكن الاستدلال على كون المراد هنا واقعا بوجه آخر هو ان لا
رادة هنا متعلقة بالاذهاب والتطهير وهما فعل الله ومحال ان تكون

ارادة الله المتعلقة بفعل منسوب الى ذاته متحققة بدون وقوع مراده الا
بجوازه ويدل عليه ايضا ان المراد ههنا علة غائية وعدم ترتب العلة الغائية على الفعل
يستلزم جهل الفاعل تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا وهذه ثلثة وجوه دالة على ان الارادة
هنا مستتبعة لوقوع المراد ومقتضية لعصمتهم ~~اصحاب العباء~~ عليهم السلام ولهذا استدل
سيدنا الاجل المرتضى فى الشافى عليه بثلثة وجوه اخرى من اراد فليرجع اليه
ويمكن الاستدلال بالاية على عصمة ~~الخمسة اصحاب~~ العباء عليهم السلام بوجه
آخر بعد تسليم دخول نساء النبى صلى الله عليه وآله فى الخطاب فى عنكم وبدون دعوى كون الارادة
هنا مستلزمة لوقوع المراد بان يقال ان كان المراد ههنا وقوعه فقد دلت الاية
على عصمة الجميع الا ما اخرجه الدليل وهو الاجماع والقرآن والسنة الدالة على عدم
معصومية نساءه عليه السلام وان كان غير واقع فيحصل بعض ما يقتضى به ارادة
طهارة المجموع وعدم العلة فيه انما يمكن اذا كان السبب فى عدم ارادة العلم عند الله وآل
البيت عليهم السلام والانصاف ان هذا ونظايره مما اجمع امير المؤمنين عليه السلام
المتفق عليها بين الموافق والمخالف والمتواتر معنى دليل قطعى على امامته عليه السلام
~~بلا واسطة فان من المتفق عليه والمتواتر معنى دليل قطعى على امامته عليه السلام~~
~~بلا واسطة فان من المتفق عليه والمتواتر معنى انه~~ كان كارها للبيعة لابى بكر ستة
اشهر وانما بايع بعد ذلك مصالحة لما استنكر وجوه الناس بعد حيوة فاطمة
وروى مسلم فى كتاب الجهاد فى حديث طويل ان عليا والعباس دخلا

على والحسن والحسين و
على والحسن والحسين و
انفقار هم
وليبعة عمر وليبعة عثمان وروى البخارى ومسلم انه عليه السلام لم يبايع ابا بكر هم

واما العباس والاجتهاد فعندنا انهما ليسا بدليلين بل محظور استعمالها ونحن نبين ذلك فيما بعد

ثم عمر لنزاع بينهما في ميراث النبي عليه السلام الذي منعه ابو بكر ودفعه عمر اليهما
فقال العباس اقض بيني وبين هذا الكاذب الآثم الغادر الخائن ثم قال قال عمر
فلما توفي رسول الله صلعم قال ابو بكر انا ولي رسول الله صلعم فجئتما تطلب ميراثك من ابن اخيك
ويطلب هذا ميراث امرأته من ابيها فقال ابو بكر قال رسول الله صلعم لا نورث
ما تركنا صدقة فرأيتماه كاذبا آثما غادرا خائنا والله يعلم انه لصادق بار راشد
تابع للحق ثم توفي ابو بكر وانا ولي رسول الله صلعم وولي ابي بكر فرأيتماني كاذبا آثما
غادرا خائنا والله يعلم اني لصادق بار راشد تابع للحق فوليتها الخ فانظر الى جرأة
عباس على تقدير صدق نقلوا وما كان الا استرضاء لعمر ولذا اتفق قول فاطمة
ومعلوم ان من توفي ليست في عنقه بيعة امام مات ميتة جاهلية ورجس وانه لا رجس ولا
دنس اشد من ترك بيعة الامام الحق في مثل تلك المدة وشق عصا المسلمين و
اعتقاد ان الامام الحق كاذب آثم غادر خائن وامثال ذلك كثيرة فعليك
كل ذي من سوء الخاطر من الطرفين اما ببطلان امامة ابي بكر ~~[illegible]~~ وبطلان
امامة عمر وكذا عثمان قوله واما العباس والاجتهاد فعندنا انهما ليسا بدليلين
بل محظور استعمالها ~~ونحن نبين ذلك فيما بعد~~ لما كان الاجتهاد ومباحثه مهمة
لم يفصلها المصنف فيما بعد لا بأس ببيانها بتحرير مختصر في المباحث الآتية
الاول حد الاجتهاد ومعنى عدم كونه دليلا مع الفقه ومعنى حظر استعماله ومعنى الافتاء
الحقيقي والافتاء والخبر الحقيقي ومعنى القضاء الحقيقي والقضاء والخبر الحقيقي ومعنى الحكم

طريقة الذهب من الاصوليين التابعين لكل اجتهاد في نفس الاحكام الفقهية
والذي دعاهم الى اختيارها الثالث طريقة اصحابنا من الاصوليين التابعين
لبعض الاجتهاد في نفس الاحكام الفقهية دون بعض والذي دعاهم اليها الرابع طريقة
~~[illegible]~~ الاخباريين من اصحابنا اي القائلين بجواز العمل باخبار الآحاد
غير مفيدة للعلم بالحكم الواقعي على شروط خاصة ليس مناطها الظن المنكرين
للاجتهاد في نفس احكامه تعالى رأسا والعمل باخبار الآحاد على ما تزعمه
الذاهب اي العمل بها من حيث افادتها الظن والذي دعاهم الى اختيار هذه
الطريقة الخامس طريقة من يقول من اصحابنا بنفي صحة الاجتهاد في نفس احكامه تعالى
رأسا ونفي جواز العمل باخبار الآحاد فيها مطلقا لامتناع ان تنضم اليها قرينة
تفيد العلم القطعي بالحكم كسيدنا الاجل المرتضى وابن زهرة وغيرهما السادس
طريقة من يقول من اصحابنا بنفي صحة الاجتهاد في نفس احكامه تعالى رأسا وتجويز
العمل فيها باخبار الآحاد التي معها قرينة تفيد القطع بصدق الرواة الى المعصوم
وهو مولانا محمد امين الاسترابادي صاحب كتاب الفوائد المدنية السابع
المحاكمة بين المذاهب واختيار مذهب ~~[illegible]~~ الاخباريين من اصحابنا
الثامن دليلان على امامة امير المؤمنين بلا واسطة واولاده الاحد عشر
صلوات الله عليهم اجمعين الى يوم الحشر متفرعان على المحاكمة والاختيار التاسع
امتناع المجتهد المطلق وتجويز التجزي في الاجتهاد وعلى تقدير تسليم صحة البحث

[illegible]

الاول الاجتهاد اصطلاحا تحصيل القوى على استنباط حكم الله الواقعي من مظانه
الظن ببذل التحصيل وهو مجتهد بحيث يحصل تحصيل الظن بمحل الحكم الشرعي من مظانه الظن
ايضا وقال سيدنا الاجل المرتضى رحمه الله تعالى في الذريعة فاما الاجتهاد فموضوع
في اللغة لبذل الوسع والطاقة في الفعل الذي
يحق في التوصل اليه المشقة كحمل الثقيل وما جرى مجراه ثم استعمل فيما يتوصل به الى الاحكام
من الادلة على وجه يشق وفي الفقهاء من فصل من القياس والاجتهاد وجعل
القياس ما تعين اصله الذي يقاس عليه والاجتهاد ما لم يتعين فيه اصل يشار اليه
كالاجتهاد في طلب القبلة وقيم المتلفات واروش الجنايات وفيهم
من ادخل القياس في الاجتهاد وجعل الاجتهاد اعم منه وليس يمتنع ان يكون
قولنا اهل الاجتهاد اذا اطلق محمولا بالعرف على من عول على الظنون والامارات
في اثبات الاحكام الشرعية دون من لم يرجع الا الى الادلة والعلوم انتهى
وقد يقال مراد المصنف بالاجتهاد القوى على الاستنباط فما لم يبلغ
الله فيه خطاب وفيه نظر لان هذا ينافي لما صرح به المصنف في الكلام في الاجتهاد
بقوله واعلم ان الاصل في هذه المسئلة القول في القياس والعمل باخبار الاحاد
آخره وايضا قيل الاجتهاد في الاصطلاح استفراغ الفقيه الوسع لتحصيل ظن بحكم شرعي
انتهى ومراده بالفقيه من كان استفراغه الوسع لتحصيل ظن بحكم شرعي مقتضيا به

وسعه م

الاجتهاد المحتمل الوجب هو هم

لو كان مراده ذلك حصل اجتهاد الامامية في اصول الفقه م

الى العلم بالحكم الشرعي تقريبا انه قال بعده والفقيه تقدم تفسيره فلا ينافي
قوله الفقه العلم بالاحكام الشرعية الفرعية عن ادلتها التفصيلية بالاستدلال
انتهى وقيد الفقيه لاخراج استفراغ العامي والمتجزي المتوقف في مسئلة
مع تفقه المتجزي فالمتجزي مطلق على تقدير عدم جواز تجزيه وينبغي قيد الحيثية
لاخراج استفراغ الفقيه في مسئلة مع توقفه فيها فانه ليس فقيها فيها ومعنى
عدم كون الاجتهاد دليلا على الفقه انه لا يحصل العلم بالحكم الفقهي الواقعي بسبب
الاجتهاد في الحكم الفقهي الواقعي في موضع اصلا بل يحصل به الظن بل يعتبر
القطعية الاجتهاد ولا علم كما انه قد يحصل فيها العلم ولا اجتهاد ومعنى حظر
استعمال الاجتهاد انه لا يجوز شرعا العمل على وفق الاجتهاد اصلا وان كان
بدون افادة [illegible] لم ينضم اليه احد من اصول الفقه فان قلت النزاع في
كون الاجتهاد دليلا في جواز استعماله فقط لان القائل بهما اخذه في حده
الفقه والمنكر لهما لم يأخذه كما مر وبديهي ان الفقيه عالم بالحكم فان كل عالم بالحكم يعمل
على وفق حده قلت كان يمكن ان يكون مراد القائلين بها بالفقيه في حده القوى على
استنباط الحكم الواقعي من مظانه بقرينة استدلالهم على حجية الاجتهاد بل نقول
لولا ذلك لم يتصور كون الاجتهاد دليلا لا يقال لو كان مراد القائلين بها
ذلك لم يخرج المتوقف في التجزي عن حد المجتهد اتفاقا وقد مر خلافه لانا نقول
بل انهم [illegible] لما ذكرنا الاتفاق في النزاع معهم حينئذ في الاجتهاد بهذا المعنى ومعنى

ومعهم نزاع آخر في تحقيقه من حيث احتمال ان يكون ما يجده من الظن عليه اعتقادا مستندا الى ظن في امارة ... م

اذا ابانه له وفي الاصطلاح الابانة عن حكم الله تعالى الواقعي في حق شخص في امر ما

الافتاء في اللغة الابانة يقال افتى بذا في الامر اي ابان حكم الله الاصولي فرعي
في ذلك الشخص ... لكن اطلاق ... كما يسمى في الاصول
بل في الابانة عن ... لو كان في نفس ... ذلك الشخص كان الحكم الاصولي
ونحوه وهو الفتوى الحقيقي وقد يطلق في كتب اصحابنا على ما يشمل رواية فتوى
عن العالم بالحكم الواقعي بقصد ان يعمل بها الغير وهو الفتوى الغير الحقيقي فانه اطلاق
حادث ومجاز مشهور منهم والفرق بينه وبين الرواية المحضة انه شرط
في الاول علم الراوي بان المروي جامع للشروط الآتية في فصل في ذكر خبر الواحد
وفي فصل بعده لوجوب العمل به او جوازه في علمه ولو كان الراوي في
ذلك الخبر لوجب عليه العمل او جاز وان تكون الرواية بلفظ معصوم او صاحب
سواء كان بنص لفظ فتوى العالم او بشروط ... ستأتي في البحث
الثاني بخلاف الثانية ومعنى القضاء في اللغة الاتمام والحتم ومعنى القضاء المقرون
بالافتاء في الاصطلاح قطع النزاع بين متنازعين في دين او ميراث او نحوهما
باعمال حكم الله تعالى الواقعي في حقهما في الشرع جبرا والزاما وهو القضاء الحقيقي
وقد يطلق في كتب اصحابنا على ما يشمل الانشاء الحكم الله الاصولي في حقهما
بل على ما ... بقصد ... والرواية عن علم بعلم الحكم الواقعي في حقهما
بقصد ان يعمل بها وهو ايضا اطلاق حادث ومجاز مشهور والفرق بين الاخير
والرواية المحضة ما مر ومعنى الحكم في اللغة القول في الشيء خبرا او امرا او نهيا

القضاء الغير الحقيقي فانه حكم

كما في الافتاء الحقيقي او غير صريح كما في القضاء الحقيقي والقضاء الغير الحقيقي والافتاء
الغير الحقيقي فان الاول يتضمن الخبر عن حكم الله الواقعي والاخير يتضمن الخبر عن حكم
الاصولي المعمول الخبر عليه لو كان في نفس الامر لوجب عليه العمل او الروي
او جاز وجوبا اصوليا وفي الاصطلاح القدر المشترك من الوجوب والحظر
والندب والكراهة والاباحة وما يتعلق بها كالتخيير وكالوضعيات كجعل الدلوك
سببا لوجوب الصلوة ونحو ذلك البحث الثاني طريقة الموجب
من الاصوليين ان الظن الذي استفرغ القوى على الاستنباط او وسع التحصيل
بحكم الله فيما ليس من ضروريات الدين ولا جاريا مجراها هو معيار العلم بحكم
الله تعالى الذي لا يجوز الافتاء به الا مع ذلك العلم باجماع الطوائف سواء كان
الظن حاصلا بالقياس او بالاستحسان او بالمصالح المرسلة او بخبر الواحد
او نحوها واختلافهم في نحو جواز العمل بخبر مجهول العدالة راجع الى اختلافهم
في افادة الظن بخصوص او بعموم عمومات الكتاب والسنة وظواهرهما
بالظن سواء كان حاصلا من المصالح المرسلة كما صرح ابن ابي الحديد في
شرح خطبة لعلي من نهج البلاغة اولها والله ما معوية باوهي مني ولكنه يغدر
بانه كان طريقة اصحاب الموجب او حاصلا من غيرها كالاستحسان
والقياس ونحوهما كما جوزوا العمل بالاجتهاد وفي كل باب جوزوا الافتاء
والقضاء الحقيقيين وليس لهم وجه ترجيح بين الادلة المتعارضة الا بالظن وليس

وهو معنى

او جوازا للعمل بها

ان احسنها ... كناية ...

عندهم بين الفقيه والعامي فرق باعتبار العلم بالحكم الواقعي اولا صلى
واعتقاداً كذلك بل باعتبار اطلاع الفقيه على الامارات المقتضية للظن
بالاحكام الواقعية مع قوة استنباط دون العامي قالوا بتباين
الاجتهاد والفقه وقد افرطوا حتى جوزوا بل اوجبوا ان يكون فتوى الامام
الاصل وقضاؤه عن اجتهاد في نفس حكم الله الواقعي في امثال النظر والتدبير
للمدينة والمحاربة بحرا فان جوزوا ذلك في النبي صلعم ولم اجوزه ومخالفته كما يظهر
بالرجوع الى الشرح الجديد للتجريد في الجواب عن مطاعن عمر لما جوز ان يمنع احد
من الرعية النبي صلعم من النص على حكم لمصلحة يقدم انه ادنى باب الاجتهاد قال
النووي اتفق العلماء على ان قول عمر حسبنا كتاب الله من قوة فقهه
ودقيق نظره لانه خشي ان يكتب امورا ربما عجزوا عنها فاستحقوا العقوبة لكونها منصوصة
واراد ان لا ينسد باب الاجتهاد على العلماء انتهى نقله عنه ابن حجر العسقلاني في شرح
صحيح البخاري في باب مرض النبي صلعم في حديث منع عمر النبي صلعم عن قوله ايتوني
اكتب لكم كتابا لا تضلوا بعده وانه استعيذ بالله تعالى ومن بيان طريقتهم في
نهج البلاغة في خطبة اولها اما بعد فان الله سبحانه لم يقصم جباري دهر
الا بعد تمهيل ورخاء من قوله عليه السلام فيا عجبا ومالي لا اعجب من خطاء
الفرق على اختلاف حججها في دينها لا يقتفون اثر نبي ولا يقتدون بعمل

اثر الانبياء [illegible] وهو كناية عن الائمة [illegible]

وهي لا يؤمن

وهي لا يؤمنون بغيب ولا يعفون عن عيب يعملون في الشبهات ويسيرون في
الشهوات المعروف فيهم ما عرفوا والمنكر عندهم ما انكروا ومفزعهم في المعضلات
الى انفسهم وتعويلهم في المبهمات على ارائهم كان كل امرء منهم امام نفسه قد اخذ
منها فيما يرى بعرى وثيقات واسباب محكمات انتهى والذي يصلح لان يكون
داعيا لهم الى اختيار هذه الطريقة سوى ما سيذكره المص في فصل في ان العبادة
لم ترد بوجوب العمل بالقياس امران عقليان الاول ان المكلف بالاحكام الفقهية
الواقعية باق الى يوم القيامة اتفاقا ويجب على المكلفين طلب العلم بها اتفاقا
وعدم امكان العلم ببعضها لنا في هذه الازمان معلوم بالوجدان ولا بأس في
ذلك الامر بالطلب مجملا بل مفصلا ايضا كما ان طلب الماء واجب قبل التيمم ان
كان متعذرا في الواقع ومركوز في بديهة العقول انه اذا لم يتيسر العلم المامور بطلبه فالعمل
بالظن الذي استفرغ الوسع في تحصيله مقام ما يجب طلبه وجوبا عقليا على
مسترله في كل موضع لم يظهر دليل سمعي او عقلي يقطع العذر على انه لا يقوم فيه
الظن المذكور مقام العلم وانه يجوز ترك التكليف فيه مع عدم العلم بدون
عبرة بالظن ايضا ولم يظهر لنا دليل كذلك فما نحن فيه اي في بعض الحكم الفقهي
موضع من المواضع والظن في موضع الاستثناء وبقي الباقي لم يكن
نقض على هذا البرهان العقلي كما لا يخفى الثاني ان الاحكام الشرعية
الواقعية تابعة للمصالح والمفاسد فاذا حصل الظن الذي استفرغ

الوسع في تحصيل الحكم لم يجز مخالفته لان المفسدة في المخالفة مظنونة ودفع
المفسدة المظنونة واجب وجوبا عقليا واصليا كما في كل موضع لم يظهر
دليل [illegible] يدفع العذر علاوة انه لا يجب دفع المفسدة فان كان لكون لهذا سمعيا او عقليا صح
الدفع فيه مظنة مفسدة مثلها او اقوى منها او احتمال قريب لمفسدة
اقوى لم يظهر لنا دليل كذلك مما نحن فيه في موضع من المواضع ولو ظهر
في موضع لاستثنيناه كما مر لا يقال ان الدليلين انما يدلان على حظر
مخالفة الاجتهاد عقلا والمطلوب وجوبه شرعا وحظر مخالفته شرعا
وايضا انما يدلان على جواز العمل بالاجتهاد ولا على جواز الافتاء والقضاء
به لانه لم يذكر في الدليلين ما يدل على جوازهما او وجوبهما في موضع لانا
نقول نعم ان تقولوا ان الاجماع المركب دليل على ما ذكرت فان كل وبحظر مخالفته شرعا وبجواز الافتاء والقضاء به وبوجوبهما بشروط معروفة صح
من يقول بوجوب الاجتهاد عقلا يقول بوجوبه شرعا بشرائط معروفة
وقد مر في اوائل شيء الاولة انه مركوز في العقول ان الحكم المظنون ما لم
يعارضه دليل جاز عقلا واستدلوا ايضا تارة بكثرة اهل الاجتهاد وقد
قالوا انا نتحاجه وتكثره ويد الله على الجماعة وتارة بالاجماع
فقد قيل واما الاحكام الشرعية الفرعية الاجتهادية فاذا اخطأ فيها المجتهد
محض نقطع بانه لا اثم فيه ولا خلاف فيه سوى ما يروى عن بشر المريسي وابي
بكر الاصم من ان المخطئ آثم ولا يعتبر خلافهما لانه بعد انعقاد الاجماع لنا

انا علمنا بالتواتر ان الصحابة اختلفوا في كثير من المسائل الاجتهادية وتكرر ذلك
وشاع ولم ينقل نكير ولا تأثيم بعضهم لبعض معين بان يقول احد المتخالفين ان
الاخر آثم ولا مبهم بان يقال احدهما آثم مع القطع بانه لو كان اثم لذكروه وتخاوفوا
الاجتهاد وتجنبوا وتخوفوا منه ولما لم يتكلم فيه بتأثيم علم قطعا عدم الاثم انتهى و
استدلوا ايضا بقوله عليه السلام انما مثل اصحابي فيكم مثل النجوم بايها
اقتديتم اهتديتم وبقوله اختلاف اصحابي لكم رحمة وبما روي انه ع
قال لعمرو بن العاص احكم في بعض القضايا فقال اجتهد وانت حاضر فقال
نعم ان اصبت فلك اجران وان اخطأت فلك اجر وبما روى عمرو بن العاص ع عمرو صح
وابي هريرة وغيرهم ان النبي عليه السلام قال اذا اجتهد احدكم فاصاب
فله اجران وان اخطأ فله اجر واحد هذا اللفظ رواه عمرو واخرجه مسلم وقالوا
هو حديث الامة تلقته بالقبول وهو صريح وبان الضرورة الجأت الى
التمسك في الفروع بالظن بعد النبي صلعم ولمن بعد عنه في زمانه لان الناس
محتاجون الى المفتي الحقيقي ولا يتصور ان فيها الا بالاجتهاد البحث الثالث والمفتي الحقيقي صح
طريقة جمهور اصحابنا المتأخرين من الاصوليين كالعلامة الحلي والمحقق الحلي
والشهيد وغيرهم قدس الله اسرارهم ان الظن الذي استفرغ الوسع لتحصيله القوي على الاستنباط صح
بحكم الله او ما هو ليس معلوما معيار العلم بحكم الله الاصلي مما اخذ الظن الحاصل
بالقياس او بالقياس ونحوه مما دل الدليل على عدم جواز اتباع الظن

الحاصل به قال المحقق الحلي في رسالته في اصول الفقه بعد حد الاجتهاد
بما يشمل القياس فان قيل يلزم على هذا ان يكون الامامية من اهل الاجتهاد
قلنا الامر كذلك لكن فيه ايهام من حيث ان القياس من جملة الاجتهاد
فاذا استثني القياس كنا من اهل الاجتهاد في تحصيل الاحكام بالطرق النظرية التي ليس احدها
القياس انتهى وليس لهم وجه ترجيح بين الادلة المتعارضة الا الظن والذي
يصلح لان يكون داعيا لهم الى اختيار هذه الطريقة امور الاول
دليلا النواصب العقليان السابقان بضم ابطال القياس ونحوه الثاني
ما ذكره محمد بن ادريس في اخر ابواب كتاب السرائر من جملة ما اخذه
من جامع البزنطي صاحب الرضا عليه السلام عن هشام بن سالم عن ابي عبد الله ع
قال علينا القاء الاصول اليكم وعليكم التفريع الثالث ان الوجوه الثلثة التي
استدل بها المحقق الحلي في رسالته في اصول الفقه على رفع الاثم عن المجتهد
واولها بعد التوجيه راجع الى اول العقليين وقد ذكرنا في العقليين في باب
خبر الواحد والقياس اعترض عليها بما لا يرد وثالث الثلثة بعد التوجيه
راجع الى الاستدلال الشافعي الذي سنذكره والموضع ما فيه في فصل في ابطال
العامة ولم يرد بوجوب العمل بالقياس قال المحقق الثاني في اجابة الفرقة المحقة
متناهية في الاحكام الشرعية اختلافا فاشيا حتى يفتي الواحد منهم بالشيء

في تحصيل الاحكام صح

انما علينا ان نلقي اليكم الاصول وعليكم ان تفرعوا
احمد بن محمد بن ابي نصر عن ابي الحسن الرضا عليه السلام قال صح

درس سوم

راجع

ويرجع عنه الى غيره فلو لم يرتفع الاثم لعمهم الفسق وشملهم الاثم انتهى وغاية توجيهه
ان وقوع الاختلاف الشديد في الافتاء غير ممكن الا بالاجتهاد في نفس الاحكام الو
وتجويز كل لمخالفه ان يفتي بخلاف مذهبه الرابع انه لا منع للاخباريين عن العمل بالظن
المتعلق بنفس احكامه تعالى وذلك لان الحديث ولو كان صحيحا باصطلاحهم
قد يحتمل التقية وقد يكون دلالته ظنية ومع التعارض لا يحصل الا الظن الخامس انه يجوز
نقل الحديث بالمعنى ولا سيما الى المستفتي العامي قال الشهيد الثاني رحمه الله
في شرح رسالته في الدراية لان ذلك هو الذي تشهد به احوال الصحابة والسلف
والاولين وكثيرا ما كانوا ينقلون معنى واحدا في امر واحد بالفاظ مختلفة وما ذاك
الا لان معولهم كان على المعنى دون اللفظ ولانه يجوز التعبير بالعجمية للعجمي فالعربي
اولى وفي صحيحة محمد بن مسلم قال قلت لابي عبد الله عليه السلام اسمع الحديث
منك فازيد وانقص قال ان كنت تريد معانيه فلا باس وعن داود بن فرقد
قال قلت لابي عبد الله عليه السلام اني اسمع الكلام منك فاريد ان ارويه
كما سمعته منك فلا يجيء قال فتتعمد ذلك قلت لا فقال تريد المعاني قلت
نعم قال فلا باس وفي خبر اخر عنه ع حيث سئل اسمع الحديث منك فلعلي
لا ارويه كما سمعته فقال اذا اصبت الصلب منه فلا باس انما هو بمنزلة
تعال وهلم واقعد واجلس انتهى ولو لم نجوز ذلك لتعطل جواز العمل باكثر الروايات
المعمول بها بين الطائفة وغيرهم كما يظهر من التتبع ومعلوم انه ليس

الا النقل بالمعنى

عدم حجية الدلالة القطعية لان اكثر الروايات دلالته ظنية فهو على حجية الاجتهاد
والظن بالمراد وبانه حكم الله تعالى الواقعي السادس ان الضرورة الحاجة
الى التمسك في الفروع بالظن في زمن الغيبة الكبرى ظاهرة بعد عصر النبي او الامام
في زمن ظهور احدهما لان الناس يحتاجون الى المفتي الحقيقي والقاضي الحقيقي
ولا يتصور ان فيهما الا بالاجتهاد البحث الرابع طريقة قدمائنا
اصحابنا وهم الاخباريون انكار الاجتهاد في نفس احكام الله تعالى بالكلية
وانه لا يجوز العمل باخبار الآحاد اي العمل بها من حيث افادتها الظن بحكم الله
الواقعي او العمل بها لا مع الشروط الآتية فيما اختاره من المذهب وانها لا توجب
علما ولا عملا اي علما بحكم الله الواقعي فانه لا دليل على وجوب العمل بها من هذه
الحيثية ولا على جوازه وعلاوة وكثيرا ما يطلق المص في هذا الكتاب ذلك ومراده
ما ذكرنا وانه يجوز مع بذل الوسع في الطلب وعدم وجدان الحكم في ظاهر الكتاب
العمل باخبار آحاد خاصة وهي ما كان متداولا بين اصحاب الاصول والمصنفين
من الطائفة من عصر ظهور الائمة معمولا به بينهم فيه وفيما بعده على تفصيل وترتيب حاصل
سنذكره المص في موضعه وانه ليس العمل بها من حيث افادتها الظن بحكم
الله تعالى الواقعي والاصل بل من حيث انها توجب العلم بحكم الله الواقعي الا
~~[illegible] منه ان لم يبلغ الخبر منها جاز العمل بما روي [illegible]~~
~~[illegible]~~ وانه ان لم يبلغ ذلك لم يجز العمل بما رواه عن رسول الله
المخالفون

المصنف ح

الوصلي ح

على طبق ما روي عنه عليه السلام انه قال اذا كثرت الكذابة وانه قال ستكثر
بعدي القالة علي ونحو ذلك بل الحكم فيه بحكم لم يبلغ البناء فرخطاب بحكمه الآحاد سمعا
كما صرح السيد المرتضى رحمه الله تعالى في الاعتقادات بان جمعا من الامامية وعقلا
في مسئلة مجرد العقل وان التمسك بظاهر القرآن والسنة انما هو من حيث انه مدلول
ظاهرهما لا من حيث الظن بانه مراد من اللفظ او بانه حكم الله تعالى الواقعي وان الترجيح
بين الخبرين المتعارضين ليس بحسب الظن بل بحسب امور معدودة مروية عن اهل البيت
عليهم السلام ~~[illegible] في فصل في ذكر القرائن التي تدل على صحة اخبار الآحاد~~
~~[illegible]~~
والحكم في غيرها فيه تساقط التخيير فيجوز
التخيير في العمل والاقتصار الغير المنصوص بايهما شئنا من باب التسليم
قال ثقة الاسلام ابو جعفر الكليني رحمه الله تعالى في اوائل الكافي اعلم يا اخي ارشدك الله
انه لا يسع احدا تمييز شيء مما اختلفت الرواية فيه عن العلماء عليهم السلام برأيه الا على
ما اطلقه العالم عليه السلام بقوله ونحن لا نعرف من جميع ذلك الا اقله ولا نجد
شيئا احوط ولا اوسع من رد علم ذلك كله الى العالم ع وقبول ما وسع من
الامر فيه بقوله عليه السلام بايهما اخذتم من باب التسليم وسعكم انتهى وقال صاحب
الفوائد المدنية في بيانه وكان قصده قدس سره ذلك عند عدم ظهور شيء من
المرجحات المذكورة في تلك الاحاديث ومعنى ان يحمل كلامه ع ما اذا كان مورد
الروايتين العبادات المحضة فقوله انه قدس سره ذكر بعد ذلك في باب

اختلاف الحديث مقبولة عمر بن حنظلة الواردة في المتخاصمين في دين او ميراث الظاهر
بان مع عدم ظهور شيء من المرجحات المذكورة يجب الارجاء الى لقاء الامام عليه
السلام انتهى **ومعنى** التسليم المذكور في الكافي في باب التسليم وفضل المسلمين **فنقول**
هنا ان معنى الاخذ به من باب التسليم الاخذ به من حيث انه مروي لشرطهم عليهم السلام
وان كانت الحكمة فيه مخفية علينا لا اقرار بانه لو كان كل منهما صادرا عنهم عليهم السلام
لم يكن لهم عليهم اعتراض لا يشتمل [illegible] حكمة مخفية من تقية ونحوها لا من حيث انه احد
الافعال المباح في نفسه كل فعل والا ترجيح بالظن وفي الكافي في باب الشرك في كتاب الايمان والكفر عن
ابي عبد الله عليه السلام قال سمعته يقول من الناس مؤمن قانتا الرد الينا التسليم لنا
ومنه في اول كتاب فضل القران عن ابي عبد الله عليه السلام بعد كلام طويل في ان القرآن
يتكلم واستعاذ بعد الخلاف له ثم آمن المخالف الضعفاء من شيعتنا انهم اهل التسليم الحديث
والمراد بالضعفاء الذين لا يتبعون آراءهم اي ظنونهم **والعمدة في الباب** الاخبار من
غير اعتبار ما ذكرنا من اجماع الامامية من عصر ظهور الائمة عليهم السلام الى ذلك كما يتضح
لمن تامل عبارات المصنف في هذا الكتاب في مواضعها وقد اشار بقوله عندنا
هنا وفي قوله في الفصل الثاني الظن وهو ضعيف ومن ما ذهب الى ان نفي الاجتهاد والرأي
في بعض الحكاية ثم اجماع اهل البيت وقد كرر ذلك مما بعد في فصل في ان
القياس في الشرع لا يجوز استعماله فانه قد اشار اليه وبسبيل على ابطال الاجتهاد
في بعض الحكاية ثم رتب حاصل احدهما انه لا يكفي الدليل المقتضي في امثال ذلك

في كتاب الحجة م

من حيث هو

كتاب هو

بعد الآيات البينات الجليات الناهية عن اتباع الظن في نفس احكامه تعالى م

بلغ

بل هو

بل هو وقف على اذن الشرع وسنبينه ان شاء الله تعالى وحاصل ما سمعنا اجماع الفرقة المحقة
على المنع من العمل بالاجتهاد وانه كما نعلم من مذهب ابي حنيفة والشافعي الاجتهاد
كذلك نعلم ان من مذهب ابي جعفر الباقر وابي عبد الله الصادق عليهما السلام
نفي الاجتهاد وتظاهر الاخبار عنهما بالمنع منه والمناظرة للمخالفين فيه
كتظاهرها عمن ذهب اليه في خلاف ذلك وليس يدفع عنهما ذلك الا من تحمس
المكابرة **فان قلت** انما قال المصنف ذلك في القياس لا في الاجتهاد **قلت**
نعم ولكن قد قال في الكلام في الاجتهاد وانما لم نتبع كلام المخالف وطرقهم التي
يستدلون بها على صحة ذلك لان ما مضى من الكلام في ابطال القياس كلاما
عليه واكثر شبههم داخلة فيها فلا معنى للاعادة وفي هذا الباب اشبع هذه العبارة
ظاهرة فيما ذكرنا عند التامل والاستماع مع ملاحظة قرينة لفظ عندنا هنا وفي الفصل
الثاني كما مر **لا يقال** يتاتى فيه اما سيذكره المصنف في فصل في الكلام على من احال
القياس عقلا وحاصله انه وان لم يجز اثبات الاحكام بالظنون فانه يجوز تعلق
الاحكام بالظنون كما في مثال ظن السبع في الطريق والعلم بقبح سلوكه **لانا نقول**
مقصوده منه الجواز العقلي وايضا في ذلك التوقف على الاذن مع عدم ذلك
الاذن ولانا في ~~ذلك المبحث~~ ايضا الاجماع على عدم تعلق الاحكام بالظنون
في الشرعيات **فظهر** ان اي جمهور اصحابنا المتاخرين اي حادث بعد
المصنف ولذا لم يعترض المصنف له فضلا صريحا في شيء من هذا الكتاب **البحث الخامس**

الطائفة م

عنهما ر

قال سيدنا الاجل المرتضى رحمه الله تعالى في الذريعة في فصل في ان الاجماع بعد الخلاف
هل يزيل حكم الخلاف ام لا عندنا ان الاجتهاد باطل وان الحق مدلول عليه وان
المخالف من جملة من معه وفي سوغ لمخالفه ان يقول بخلاف مذهبه من المختلفين
مخطي عندنا انتهى وذكر في جواب المسائل الحلبيات ما مضمونه ان الحكم اما ان يكون
مما اجمعت الامامية عليه وهو واضح او مما اختلفت فيه ولا بد ان يكون مما
في الادلة الشرعية ما دل على الحق بعينه فيه او مما لم يقولوا فيه من الحوادث
الواقعة او سكوتهم عنها وان كان لمخالفيهم فيها اقوال ويجب فيه ان ينظر فان
كان في ظواهر الكتاب او عموماته ما يمكن ان يستفاد منه حكم تلك الحادثة عمل
فيها بما يوافق ذلك الكتاب وان فرضنا ان ظواهر الكتاب وعموماته برية
من ذلك الحكم وقل ما يتفق ذلك والشرع مبنيا وبين من استبعد ما ذكرنا الحكم
بان ادلة الشرع خالية من حكم تلك الحادثة فرجع فيها الى الاصل في العقل ومع
اي تقدير تحصيل العلم اليقيني وفصل ذلك تفصيلا واستدل عليه بان قال
فيه اعلم ان الله تعالى لا يجوز ان يكلف ما لا سبيل للمكلف الى تمييزه والعلم
به كما لا يجوز ان يكلف ما لا قدرة عليه ولا يمكن منه ولا بد فيما كلفنا العمل
به من طرق العلم والقطع وتمييز الحسن من القبيح والواجب من غيره ليأمن المكلف
من الاقدام على القبيح ولا امان من ذلك الا بما هو طريق للعلم اليقيني وقد نصب الله

على جميع احكام الشريعة ادلة تدل الناظر فيها والمتوصل بها على الحق وتميزه من الباطل
ولا حكم حدث في ماضي الايام او يحدث في مستقبلها الا ولله جل اسمه عليه دليل انتهى
وقال في موضع ومن الناس من يقول مع نفي القياس في الشريعة وابطال كونه
دليلا على الاحكام انه لا بد في كل حادثة تحدث من نص لله تعالى شرعي يدل على حكمها ولا ام
ان ادلة الشرع يجوز ان تخلو من احكام الحوادث وتقوى في النفس خلاف هذا
المذهب وانه غير ممتنع ان يحدث حادثة ليس لها حكم شرعي فيرجع فيها الى الاصول العقلية
لانه اذا جاز قبل شرع الشرائع وبعثة الرسل ان نتعبد الله تعالى في كل الحوادث
بالامور العقلية فما المانع بعد الشرائع الدالة على معظم الاحكام واكثرها ان يبقى
من الحوادث ما المصير فيه الرجوع الى ما في العقل وهل المنع من ذلك الا تحكم بغير دليل
انتهى وظاهر هذه العبارات ان مراده بكون الحق لولا عند الامام يمكن في زمان غيبة
الامام عن العلم اليقيني بكل حكم وهي فهو ما اخلط من الاحكام الواقعية والاحكام
الاصلية لعدم الفرق والتمييز منهما وهذا بعيد عنا على الله مقامه واما ما قلنا من ان
مراده انه يمكن في زمان الغيبة العلم اليقيني بكل حكم اصلي وانه لا يجوز الافتاء الا بما فيه
تجوز لان معنى ما نافيه وبينا قصده ان شرط جواز الافتاء العلم قطعا ولا يمكن تنافي
المعلوم وليس الافتاء بوجوب صلوة الجمعة وجوبا اصليا وبحظره خطرا اصليا
مثلا مستلزما لانتسابها الى شخصين احدهما من اداه نظره بدون اجتهاد
الى وجوبه الاصلي والاخر من اداه نظره بدون اجتهاد الى حظره الاصلي

واصليه

انما المنافى ان الحكمان لو اتفقيان فتجويز المفتى المجتهد ان يفتى بخلاف مذهبه اى بما يخالف
مبنى على جواز الحكم بالمظنون وهو مبنى على تخطئة الاجتهاد وكما سيبينه فى المبحث السابع
فى المثلث من وجوه ابطال مذهب جمهور اصحابنا المتاخرين فهو خطا ووجوب
للاثم ويويد هذا انه قال فى بعض مسائله مسئلة فى طريق الاستدلال اعلم
ان الطريق الى صحة ما يذهب اليه الشيعة الامامية فى فروع الشريعة فيما اجمعوا عليه
هو اجماعهم ثم قال وليس يمتنع مع ذلك ان يكون فى بعض ما اجمعوا عليه من الاحكام
ظاهر كتاب يتناوله او طريقة تقتضى العلم مثل ان يكون ما ذهبوا اليه هو الاصل فى
العقل فيصح التمسك به مع فقد الدليل الموجب للانتقال عنه او طريقة قسمة مثل ان
تكون الاقوال فى هذه الحادثة محصورة فاذا بطل عدا قسما واحدا من الاقسام
ثبت لا محالة ذلك القسم وكان الدليل على صحته بطلان ما عداه فان اتفق شى
من ذلك فى بعض المسائل جاز الاعتماد عليه من حيث كان طريقا الى العلم
وصار نظير الاجماع الذى ذكرناه فى جواز الاعتماد عليه هذا فاما ما اتفقوا عليه من
المذاهب فاما ما اختلفوا فيه فقال بعضهم فى الحادثة بشى وقال الاخرون بخلافه فلا يخلو
من ان يصح دخوله تحت بعض ظواهر القران ومعرفة حكم من عموم فيعتمد على ذلك فاذا
يكون مما يرجع فيه الى حكم اصل العقل فيرجع فيه السمع فقد ادلة الشرع او يمكن فيه طريقة
القسمة وابطال بعضها وتصحيح ما بقى فيسلك ذلك فيه او يكون جميع الطرق التى
ذكرناها فيه مفقودة فحينئذ نكون مخيرا بين تلك الاقوال التى وقع الاختلاف فيها

فكان ان تذهب وتعمل باى شى شئت منها لان الحق لا يعدوها والاجماع انعقد على صحتها و
قد فقد الدليل المميز بينها فلم يبق فى التكليف الا التخيير فاما ما لم يوجد للامامية فيه نص
على خلاف ولا وفاق كان لنا عند حدوثه ان نعرضه على الادلة التى ذكرناها من
عمومات الكتاب وظواهره فلعلها يجوز ان يتناول بعضها من قرب او بعد فان لم
نوجد لها فيها دخول نرجع الى اصل العقل ونعمل بمقتضاه وان كانت طريقة القسمة متاتية
عملنا بمقتضاها وان قدرنا ان تفقد ذلك كله كنا مخيرين فيما تعمله فيه على ما ذكرناه انتهى وقال
فى الذريعة فى فصل فى صفات المفتى من اشتبه عليه التخيير ان يختلف اهل الحق فى حكم
حادثة على وجهين وعند التامل والبحث لا يوجد فى الادلة ما يرجح احد الوجهين
على صاحبه فيكون العالم مخيرا بينهما فى نفسه وفيما يفتى به غيره انتهى وقال فى بعض اجوبته
عن مسائل المسئلة الخامسة ما يجب على العالم او من يتمكن من العلم او العامى الرجوع فى تعرف احكام
ما يجب عليه العمل من التكليف الشرعى الى كتاب مصنف كرسالة المقنعة ورسالة ابن بابويه
او كتاب رواة كالكافى للكلينى او كتاب اصل ككتاب الحلبى ام لا يجوز ذلك فان كان
جائزا فما الوجه فيه مع انه غير مثمر للعلم ولا موجب لليقين بل العقلاء العاملون باخبار
الاحاد لا يجيزون ذلك ان كان غير جائز فما الغرض فى وضع هذه الكتب التى
لا تجدى نفعا وما الوجه فيما علمناه من رجوع عامة طائفتنا على قديم الدهر وحديثه الى
العمل بهذه الكتب وارتفاع النكير من العلماء على العامل بها بل تجدهم يرسلونها
مطلقة من جهة خالية من نية على ترك العمل بمقتضاها بل كادوا يعلم من قصده الاصحاب

التقدير بها الجواب وبالله التوفيق علم انه لا يجوز لعالم ولا عامي الرجوع
في حكم من احكام الشرعية الى كتاب بعينه لان العمل لا بد من ان يكون تابعا للعلم على
بعض الوجوه والنظر في الكتاب لا يفيد علما والعامل بما وجده فيه لا يامن ان
يكون مقدما على قبيح ولا يلزم على هذه الجملة جواز العمل بالفتيا وتقليد المفتي لان
هذا العمل مستند الى علم وهو قيام الحجة على المستفتي بان له ان يعمل بقول المفتي فهو
آمن بهذا الوجه من ان يكون فاعلا للقبيح وليس مثل هذا موجودا في تناول
الاحكام من الكتب انتهى وهذا مبني على زعمه عدم جواز العمل بخبر الواحد فانه ذكره
في الذريعة اي يجوز العمل بكتاب الحديث مع المناولة او الاجازة عند من عمل باخبار
الاحاد قلنا ان ما نقلناه موهن لما ذكره لان الحاكم المخبر بالافتاء والعمل لا
يامن فيما افتاه وعمل به ان يكون على خلاف حكم الله الواقعي وكذا العامي المستفتي
لا يامن غلط المفتي في الحكم الواقعي ولا سيما اذا جوز للمفتي فتواه مع جهله بحكم الله
الواقعي كما لم تنفك العالم المخبر ولذا لم يجوز الاستفتاء بعض من منع من الاجتهاد
والعمل بخبر الواحد راسا قال ابو المكارم بن زهرة في كتاب الغنية ولا يجوز للمستفتي تقليد
المفتي لان التقليد قبيح ولان الطائفة مجمعة على انه لا يجوز العمل الا بعلم وليس لاحد
ان يقول قيام الدليل وهو اجماع الطائفة على وجوب رجوع العامي الى المفتي والعمل
بقوله مع جواز الخطا عليه يؤمنه من الاقدام على قبيح ويقتضي اسناد عمله الى علم لانا
اجماعهم على العمل بقوله مع جواز الخطا عليه هو موضع الخلاف بل انما امروا برجوع العامي

الى المفتي فقط فان العمل بقوله تقليد انتهى اقول فما الفائدة في رجوعه اليه اذا لم
يجز العمل بقوله اقول الفائدة في ذلك ان يحصل له بفتياه وفتيا غيره من علماء
الامامية سبيل الى العلم باجماعهم فيعمل بالحكم على يقين انتهى الثالث والستون طريقة صاحب
كتاب الفوائد المدنية رحمه الله تعالى انه لا يجوز التمسك بالاستنباطات الظنية في
نفس احكامه تعالى فلا يجوز العمل بالاجماع بالمعنى الذي اعتبره النواصب وهو اتفاق
مجتهدي عصر على راي في مسئلة ولا بالقياس ولا باستنباط الاحكام النظرية من
ظواهر كتاب الله او من السنة النبوية من غير سؤال اهل الذكر عن حال احدهما
من كونه منسوخا ام لا مقيدا ام لا مؤولا ام لا ولا بشرع من قبلنا ولا بالملازمات
المختلف فيها مثل ان الامر بالشيء يستلزم النهي عن ضده او الخاص الوجودي ولا
بترجيحات الاستحسانية الظنية المسطورة في كتب النواصب وجمع من متاخري
الامامية عند تعارض الادلة ولا بالبراءة الاصلية في نفي حكم شرعي ولا بان عدم ظهور
مدرك شرعي لحكم عند المجتهد بعد تفتيشه مدرك شرعي لعدم الحكم في الواقع ولا باستصحاب
حكم شرعي في موضع طرأت فيه حالة لم يعلم شمول الحكم الاول لها ولا باستصحاب نفي حكم
شرعي سواء طرأت فيه شبهة محرجة ام لا ولا باصالة النفي ولا بخبر الواحد المظنون الصدق
ولا بالمصالح المرسلة ولا بالاستحسان ولا بان الحكم في الاشياء قبل ورود الشرع الاباحة
او الحظر وانه لا يجوز العمل الا بالاخبار المسندة الى الائمة في كتبهم المشهورة و
ان هذه الاخبار تفيد العلم بصدورها عن الائمة المعصومين وانه لا يجوز العمل بها بغير

هو مولانا محمد امين الاسترابادي

بلغ

قطعي الدلالة على المراد منها وبالقرائن وانه مع التعارض يرجع الى القاعدة المتبعة اهل
الذكر عليهم السلام للتخلص من الحيرة فيها والترجيح وانه مع فقد الترجيح يجوز العمل بايهما شاء
من باب التسليم في العبادات المحضة وان كل ما كان من حقوق الآدميين من دين او ميراث
او وقف على جماعة مخصوصين او فرج او زكوة او خمس يجب التوقف عن الافعال
الوجودية المبنية على تعيين احد الطرفين بعينه وانه مع فقد الاخبار المذكورة يجب
التوقف والاحتياط وان مصداق التوقف في بعض المواضع ترك الافعال
الوجودية وفي بعض المواضع الجمع بين الفعلين الوجوديين وفي بعض المواضع
الاتيان بفعل وجودي مع الاطلاق في نيته او مع ترديد ماله ومال الاطلاق
واحد او مع ذكر الاحتياط في نيته ومآل الكل واحد قال رحمه الله في تتمة الصواب في مقدمة الفوائد المدنية
عندي مذهب قدمائنا الاخباريين وطريقتهم اما مذهبهم فهو ان كل ما يحتاج اليه
الامة الى يوم القيامة عليه دلالة قطعية من قبله تعالى حتى ارش الخدش وان كثيرا مما جاء
به النبي صلى الله عليه وآله من الاحكام ومما يتعلق بكتاب الله وسنة نبيه صلى الله عليه وآله من نسخ وتقييد وتخصيص
وتأويل مخزون عند العترة الطاهرة وان القرآن في الاكثر ورد على وجه التعمية بالنسبة الى
اذهان الرعية وكذلك كثير من السنن النبوية صلى الله عليه وآله وانه لا سبيل لنا فيما لا نعلمه من
الاحكام النظرية الشرعية اصلية كانت او فرعية الا السماع من الصادقين عليهم السلام وانه لا يجوز
استنباط الاحكام النظرية من ظواهر كتاب الله ولا من ظواهر السنن النبوية ما لم
يعلم احوالهما من جهة اهل الذكر عليهم السلام بل يجب التوقف والاحتياط فيهما وان المجتهد في نفس

احكامه

احكامه تعالى ان اخطأ كذب على الله وافترى وان اصاب لم يوجر وانه لا يجوز القضاء
ولا الافتاء الا بقطع ويقين ومع فقده يجب التوقف وان اليقين المعتبر فيهما
قسمان يقين متعلق بان هذا حكم الله في الواقع ويقين متعلق بان هذا ورد عن
معصوم فانهم عليهم السلام جوزوا لنا العمل قبل ظهور القائم عليه السلام وان كان في الواقع وروده
من باب التقية ولم يحصل لنا منه ظن بما هو حكم الله تعالى في الواقع والمقدمة الثانية
متواترة عنهم عليهم السلام معنى فائدة المعتبر من اليقين في الباب ما يشمل اليقين العادي فلا
يتعين تحصيل ما هو اقوى منه من افراد اليقين وباب اليقين العادي باب واسع شبه
ذلك الحبيب اليقظان السنفر والاصوليون بنوا على هذا الباب كثيرا من قواعدهم
كحجية الاجماع وكذلك المتكلمون ان شئت ان تعلم كما علمنا فانظر الى الشرح العضدي
لمختصر الحاجبي والى شرحي المواقف والمقاصد وغيرها ثم قال واما طريقتهم فهي انهم لم يعتمدوا
فيما ليس من ضروريات الدين من المسائل الكلامية والاصولية والفقهية وغيرها من
الامور الدينية الا على الاخبار الصحيحة الصريحة المروية عن العترة الطاهرة عليهم السلام ومعنى الصحيح عندهم
مغاير لما اصطلح عليه المتأخرون من اصحابنا على وفق اصطلاح العامة واولهم العلامة
على ما سيجيء تحقيقه عن بعض اصحابنا فان معناه عندهم ما علم علما قطعيا وروده عن المعصوم
ولو كان من باب التقية وباصطلاح القدماء تكلم السيد الامام العلامة والقدوة الهمام
الفهامة رئيس المتكلمين ورئيس الفقهاء والاصوليين السيد الاجل المرتضى رضي الله عنه في
جواب المسائل التبانيات المتعلقة باخبار الآحاد حيث قال ان اكثر اخبارنا المروية في كتبنا

معلوم مقطوع على صحتها اما بالتواتر من طريق الاشاعة والاذاعة او بامارة قوية علامة
دلت على صحتها اما بالمتوسط وصدق وانها في موجبه للعلم مقتضية للقطع وان وجدناها
موجودة في الكتب بسند مخصوص بهذا الكلام نقله صاحب كتاب المنتقى في اوائل كتابه (الشيخ حسن ابن الشيخ زين الدين)
عن السيد المرتضى انتهى ثم قال من امثلة ما ذكره المحقق الحلي في اوائل كتاب المعتبر وفي
كتاب الاصول في مبحث العمل بخبر الواحد وفي فهرستي الشيخ والنجاشي وفيما ذكره رئيس
الطائفة في مبحث العمل بخبر الواحد من كتاب العدة وما ذكره في اخر كتابي الاخبار وغيرها
بعين الاعتبار والاختبار يقطع بان احاديث الكتب الاربعة وغيرها من الكتب
المتداولة في زماننا مكتوبة من اصول قدمائنا التي كانت مرجعهم في عقايدهم واعمالهم
ويقطع بان الطرق المذكورة في تلك الكتب انما ذكرت لمجرد التبرك باتصال السند
وباتصال سلسلة المخاطبة الى مولفي تلك الاصول ولدفع تعيير العامة اصحابنا
بان احاديثهم ماخوذة من اصول قدمائهم وليست معنعنة ويقطع بان بعض تلك الطرق
من مشايخ الاجازة المحضة من غير سماع من الشيخ او قراءة عليه خصوصا في كل
ما رواه فلا يتوقف على تلك الطرق صحة احاديثنا عند التحقيق والنظر الدقيق بل اعتماد
الائمة الثلاثة وغيرهم قدس الله ارواحهم على تلك الاصول التي كانت متواترة
النسبة الى مولفيها في زمانهم كما ان الكتب الاربعة كذلك في زماننا انتهى وقال
الفصل السابع في بيان من يجب رجوع الناس اليه في القضاء والافتاء ذكر
الشيخ الصدوق محمد بن علي بن بابويه في كتاب كمال الدين وتمام النعمة حديثا ثم

قال بعد احاديث كثيرة واقوال الاحاديث الناطقة بامرهم عليهم السلام بالرجوع في الفتوى
والقضاء الى رواة احاديثهم واحكامهم متواترة معنى وتلك الاحاديث صريحة في
وجوب اتباع الرواة فيما يروونه عنهم من الاحكام النظرية انتهى وعمدة الباعث على
اختيار هذه الطريقة امور الاول على انه لا يجوز التمسك بالاجماع وسائر الامور المقصد
سابقا من حيث انها يفيد الظن بحكم الله الواقعي وهو ما ذكرناه في البحث الرابع
ودليله عقلي نفي صحة الاجتهاد في نفس احكامه تعالى راسا كما ستنبه في البحث
السابع الثاني على انه لا طريق بعد ذلك الا التمسك بالاخبار المروية عنهم عليهم السلام وانه مع
عدم وجدانها يجب التوقف وهو ما ذكره في مقدمة الفوائد المدنية قال فائدة اقول
العامة لما انكروا ان الله سبحانه وتعالى في كل واقعة حكما قد نصب منصوصا من عند نبيه
حاكما على الامة مفترض الطاعة معصوما عن الخطا دافعا للشبهات حلالا للمشكلات عالما
بكل ما يحتاج اليه الامة الى يوم القيامة فاصلا بين الحق والباطل فيما ثبت حرج في العقول
او تحرز المتقاعد وحتى اليه لا رأي بشري وسدوا باب التمسك بالعترة الطاهرة عليهم السلام
مع ان الحديث الشريف المتواتر معنى من الفريقين اني تارك فيكم امرين ان اخذتم
بهما لن تضلوا كتاب الله عز وجل واهل بيتي عترتي ايها الناس اسمعوا وقد بلغتكم انكم
ستردون علي الحوض فاسألكم عما فعلتم في الثقلين والثقلان كتاب الله جل ذكره و
اهل بيتي فلا تسبقوهم فتهلكوا ولا تعلموهم فانهم اعلم منكم وفي رواية اخرى اني قد تركت
فيكم امرين لن تضلوا بعدي ما ان تمسكتم بهما كتاب الله وعترتي اهل بيتي فان اللطيف

عن اهل البيت عليهم السلام

الخبر فقد عهد الى انهما لن يفترقا حتى يردا على الحوض وجمع من مسنجيه ولا اقول كما يقوم
وجمع من المسنجه والوسطى فيسبق احدهما الاخرى فتمسكوا بهما لا تزلوا ولا تضلوا
ولا تقدموهم فتضلوا انظر وجوب التمسك بكلامهم عليهم السلام الى اخرها قال ثم نقل
في الفصل الاول منها احاديث كثيرة عن اهل البيت عليهم السلام دالة عليه الثالث عه
ان الاخبار الموجودة في الكتب المعتمدة من الامامية تفيد العلم بصدق رواتها الى
المعصوم والعمل بها وقد ذكر في بيانه قرائن كثيرة توجب الركون الى صدقهم الرابع
عليه بنفسه وهو انه لولا ذلك لتعطل الاحكام ولضاع من يوجد من المكلفين في زمن
الغيبة الكبرى الخامس عليه بنفسه وهو ان الايات الكثيرة والاحاديث الكثيرة دالة
على انه لا يجوز الاختلاف والتفرق في الدين وانه لا يجوز القضاء ولا الافتاء ولا العمل
بالاجتهاد ولا تقليد المجتهد وعلى عدم جواز الحكم ولا العمل بغير المعلوم فان المنازع
في هذا المقام من اهل التتبع فيكفيه القدح في امر اهل البيت عم واما قبيل اهل الاسلام
مكابرة وتعميم العلم بحيث يشمل ظن المجتهد الجامع للشرائط خروج عن عرف اللغة والاصوليين
الى اصطلاح المتطفلين وعدم جواز الحكم ولا العمل بغير المعلوم جامع بين المختلف و
ولذا اجمعهم في هذا اللفظ العام وانه لا يحتمل الفرق بين المفتي والمستفتي بعد التفصيل
الاجمال وقد نقلت الاجماع على عدم جواز العمل بغير علم في البحث السادس عن ابن زهرة
ثم انه نقل المحدث الاجماع على جواز العمل والفتيا بهذه الاخبار الموجودة في كتب المعتمدة
وعلى جواز الاختلاف في الفتاوى لاجل اختلاف هذه الروايات كما سيجي في فصل

في ذكر خبر الواحد فنقيح ان هذه الاخبار موجبة للعلم بصدق الرواة وللعمل وكثيرا ما
يقول المصنف في هذا الكتاب في القدح في الخبر انه خبر واحد لا يوجب علما ولا عملا السادس
على انه في زمن غيبة الامام عم يقوم العلم بصدق الرواة الى المعصوم وان كانت الرواية
صادرة عنه عم تقية مقام العلم بحكم الله تعالى الواقعي في جواز العمل والافتاء وانه لا يشترط
في العلم بحكم الله الواقعي في جواز العمل لا جواز الافتاء وبيانه قد تواترت الاخبار عن
الائمة الاطهار في صورة تعارض الروايتين عنهم عليهم السلام من غير ترجيح بالحكم بهما
اخذتم من باب التسليم وسعكم السابع على انه لا يجوز العمل والافتاء الا بالنصوص القطعية
الدلالة على المراد من الاخبار المروية عن اهل البيت عم وبيانه لولا ذلك لكان لاجل
كونها ظنية الدلالة وبيانها على الاجتهاد وهو باطل كما مر لوجب الصحيح الثامن
~~الحصر فيه بعد~~ رفع نفاة الاجتهاد من تمسكين كما في موضعه فنقل المحدث
ان اردتم ان ظن المجتهد بحكم الله تعالى الواقعي موجب لعلمه به كما هو ظاهر عباراتكم فهو
سفسطة وتناقض وان اردتم ان ظنه به يوجب عليه بحكم الله تعالى الاصلي ففيه انه لا
واسطة بين العلم والجهل والظن ليس بعلم وقبيح منه ان يكلف الله عباده بشي في
الواقع وكان حكمه الواقعي مجهولا عند كل الخلائق المكلفين به بان لا يمكن احد من
العلم به فاين الادلة الدالة على ان القرآن واهل البيت لا يفترقان حتى يردا الحوض ام
بل احكامهم بما يوافق القرآن عن اجتهاد وفيه تسليم غيرهم فيه وبالجملة يكفي منه الجواب
عن الالتكلم بالثقلين انه قد تواتر عن اهل البيت عم عدم صحة العمل بالقياس من الاجتهاد وكم

في العبادات المحصورة

نقول عطا النواصب ان استدلالهم بالعقليين
في ترجيح الاستدلال ان الايات البينات
المحكمات انما هي عن اتباع الظن وعن الاختلاف
عن ظن في نفس الحكم كما هو المطلقات
اي اتباع ائمة الضلالة الى النور اي اتباع الائمة
وهو الامام العالم بجميع ما يحتاج اليه الرعية في
كل زمان الى انواع التكليف ...
والمعروف انه لا يخفى على الناس ... وحكم
تمام البينات والهدى ...
قال تعالى في سورة الحديد هو الذي ينزل على
عبده ايات بينات ليخرجكم من الظلمات
الى النور وقال في سورة البقرة الله ولي الذين
امنوا يخرجهم من الظلمات الى النور وقال تعالى
ان الذين يكتمون ما انزلنا من البينات و
الهدى من بعد ما بيناه للناس في الكتاب اولئك يلعنهم الله ويلعنهم اللاعنون
ثم نقول
لا كما برع

ابن بابويه ره

الباقي عند التلاقي وثانيها الجواب عن قولهم وانا الجماعة والكثرة الى آخره بما روى الصدوق
رحمه الله تعالى في معاني الاخبار في باب معنى الجماعة والفرقة والسنة والبدعة من الاخبار
منها جاء رجل الى امير المؤمنين ع فقال اخبرني عن السنة والبدعة وعن الجماعة وعن الفرقة
فقال امير المؤمنين ع السنة ما سن رسول الله ص والبدعة ما احدث من بعده و
الجماعة اهل الحق وان كانوا قليلا والفرقة اهل الباطل وان كانوا كثيرا الحديث ووجهه
ان جمهور اهل الاسلام في زمن النبي ص كانوا على الحق فسمي اهل الحق مطلقا جماعة و
الآيات والاحاديث الدالة على انهم يوثرون الحيوة الدنيا بعده ع فلا عبرة بكثرتهم
بل العبرة بالحق الظاهر بالادلة القاهرة وثالثها ومن الاجماع بما كما سيذكره المصنف في فصل
في ان القياس لا يجوز استعماله في الشرع وفي الكلام في الاجتهاد وبقوله والذي اوجب
الله وهو مذهب جميع شيوخنا الى آخره بما روي متواترا عن اهل البيت عليهم السلام
من النهي عن العمل بالاجتهاد ورابعها ومن خبر النجوم بان المراد باصحابي اهل بيتي كما رواه
الصدوق في معاني الاخبار تتمة لباب قول النبي ص مثل اصحابي فيكم كمثل النجوم
والقرينة انه لا تناقض في دلالة النجوم وان المخاطبين كانوا من الاصحاب
بالمعنى الاعم وفي نهج البلاغة في خطبة اولها وناظر قلب اللبيب نحن الشعار والاصحاب
والخزنة والابواب وخامسها ومن خبر الاختلاف بان المراد اختلاف اهل البيت عليهم السلام للتفقه
كما ذكره الصدوق [ابن بابويه ره] رحمه الله تعالى في ذلك الباب ايضا والقرينة على ان المراد
بالاصحاب هنا ايضا اهل البيت ان المخاطبين كانوا من الاصحاب بالمعنى الاعم فتدبر

ابن بابويه ره

روى

روى بلفظ آخر وهو اختلاف امتي رحمة وروى الصدوق [ابن بابويه] رحمه الله تعالى
في معاني الاخبار خبرا ان المراد بالاختلاف في قوله تعالى فلولا نفر من كل فرقة
يعني المشي الى ابواب العلم ثم اخبر واحدا وقد دلت الآيات والاحاديث على النهي
عن الاختلاف في امور الدين روى الطبرسي رحمه الله في كتاب الاحتجاج عن ابي
بن كعب رحمه الله انه خطب بحضر من ابي بكر وجمع كثير فقال في خطبة علمتم وزعمتم
ان الاختلاف رحمة هيهات ابى الكتاب ذلك عليكم الخطبة وقال الفضل بن شاذان
في الايضاح وقد قال النبي ص قال الاختلاف رحمة وقد قال الله تعالى شرع لكم من
الدين ما وصى به نوحا والذي اوحينا اليك وما وصينا به ابراهيم وموسى وعيسى ان
اقيموا الدين ولا تتفرقوا فيه كبر على المشركين ما تدعوهم اليه الله يجتبي اليه من يشاء و
يهدي اليه من ينيب وما تفرقوا الا من بعد ما جاءهم العلم بغيا بينهم فاخبر تبارك وتعالى
انه كبر على المشركين ان دعاهم ان اقيموا الدين ولا تتفرقوا فيه فنهى عن التفرق فسميتم
ذلك الى النبي ص وزعمتم انه قال الاختلاف رحمة انتهى الذي نقله منه الكافي في باب
في ان الايمان مبثوث بجوارح البدن كلها ان المراد بالتفرق هنا الاشراك
في العبادة وفي باب ان الائمة ورثوا العلم ان قوله ولا تتفرقوا الوجوه الاوصياء
وان نحتمل ان يكونوا معنى جماعة وثالثها ان يقال ان المراد بكون الاختلاف رحمة ان
مخالفة اكثر الاصحاب لقول الرسول ص في اهل بيته ووصيته الى اهل البيت ع رحمة لاهل
وان كان هذا بالمخالف لا يحتمل اعباء الامامة مشكل جدا كما نقل عن امير المؤمنين ع

في كتاب الايمان والكفر ره

في كتاب الحجة ره

من تحمّل المشاق ايام بسط يده ودون ايام ممنوعيته صلوات الله عليه ولا نقص ثواب
الامام لو كان ممنوعاً عنه بدون اختياره فما قضى الله تعالى عليه من منع الظالمين حقه
لا يُعدّ ويقال ان المراد ان اختلافهم دل على الحاجة الى امام معصوم ليقطع النزاع بينهم
وهو رحمة كما يسمى الغيث الدال على الرحمة رحمة وسحاباً وهو خبر الآحاد والاخبار بالعكس
ان يكون موضوعاً كما يظهر من تتبع حال رواته وفي نفسه علامة الوضع كما في جل
احاديثهم الموضوعة في مناقب خلفائهم لان العقل يستبعد التفاوت في الاجر بين اثنين
استفرغ كل واحد منهما وسعه واتفق الخطأ في احدهما دون الاخر بدون تقصير
لو سلم فهو مخصوص بمحل الحكم الشرعي لا نفسه كما يشعر به لفظ الحكم في الرواية الاولى ولفظ
القضاء في هذه وقد روى مسلم في باب القضاء عن عمرو بن العاص انه سمع رسول الله صلى الله عليه وسلم
قال اذا حكم الحاكم فاجتهد ثم اصاب فله اجران واذا حكم فاجتهد ثم اخطأ فله اجر
انتهى ويجوز ان يختلف حكم الحاكمين بسبب اختلافهما في محل الحكم كعدالة الشهود ونحوها
والكل من الحاكمين معصومين على اليقين بجميع الاحكام الفقهية لو قيل انهما ويمكن ان يحمل
عليه قوله تعالى في سورة الانبياء وداود وسليمان اذ يحكمان في الحرث الآية لو صح
ما نقل من اختلافهما في الحكم وان داود حكم بالغنم لصاحب الحرث وسليمان حكم بان
يدفع الغنم الى صاحب الحرث فينتفع بها والحرث الى صاحب الغنم فيقوم عليه حتى يعود كما
كان فقال داود القضاء ما قضيت وذلك لانه يجوز ان يكون داود اجتهد وظن
ان الحرث لا يعود الى ما كان وانه صار فاسداً ومضى الوقت الذي لو وقع فيه النفش

عاد الى ما كان وسليمان اجتهد وظن ان الوقت لم يمض بعد فاختلفا ثم رجع داود عن
اجتهاده في محل الحكم فان كل منهما مأمور بما ادى اليه اجتهاده فيه ما لم يظهر خطأه وفيه ما روي
في تفسير علي بن ابراهيم عن ابي عبد الله عليه السلام ان الحرث كان كرماً وانهما اتفقا في
الحكم وهو ظاهر في الكافي في كتاب الحجة في باب ان الامامة عهد من الله عز وجل معهود
وخص بحال الضرورة اولاً بان بعض الحاجة فيما لا يمكن فيه تحصيل العلم تقتضي بالافتاء الغير الحقيقي
او بالقضاء الغير الحقيقي ولا تقتضي الحاجة جميعاً على طريق تحكيم ايضاً كما في صورة فقد المجتهد في زمان
او مكان او توقف المجتهدين المفتين والقضاة او تعارضهم من غير ترجيح والتثبت بحكم
لقاء الحاجة وقلته تمسك بالاستحسان والمصالح المرسلة مسلك اضيقية ولم يثبت
بعد جواز التمسك بها في الفرعيات فضلاً عن الاصليات وثانياً بان هذا بعينه معذرة
المجرمين اي الذين انكروا الاوصياء بعد النبي ونبذوا كتاب الله وآياته البينات المحكمات
من اتباع الظن ومن الاختلاف فيه عن ظن وراء ظهورهم حيث يقسمون يوم تقوم
على انهم لبثوا مع من اوتي العلم بجميع الدين جليله ودقيقه والايمان اي محل اليقين متيقنين
آمنين من خطائي لا فوق غير ساعة في زمان النبي كما اخبر الله عنهم في سورة الروم
بقوله ويوم تقوم الساعة يقسم المجرمون ما لبثوا غير ساعة الى قوله فيومئذ لا ينفع الذين
ظلموا معذرتهم ولا هم يستعتبون وقد اشار الى ذلك ابو الحسن الرضا عليه السلام
كما في الكافي في كتاب الحجة في اول باب نادر جامع في فضل الامام عليه السلام وصفاته بقوله
عليه السلام فصارت في ذرية الاصفياء الذين آتاهم الله العلم والايمان بقوله جل وعلا

وقال الذين اوتوا العلم والايمان لقد لبثتم في كتاب الله الى يوم البعث فهذا يوم البعث
خاصة الى يوم القيمة اذ لا نبي بعد محمد ص ابن بخيار رجوالا رجال الحديث في التحقيق
ان سبب التضييق على الناس ترك تمكين الوصي انه كما كان الضيق اكثر كان دلالة اوضح
اظهر ومستحقه في المجتث من بيس بها باوقات زوره كثرت في الاسلام وان من لم
يرض بالخلف فيه فهو في فقد العلم معذور في الصبر على ما ب الحق مأجور اقول احتج جمهور اصحابنا
المتاخرين ان على بطلان طريق الحكم بثلث ادلة الدليل الاول انا نقطع على النهي عن اتباع الظن الا بالآيات
البينات المحكمات فانها تبطل بعضها بعضا من تحكمهم وقد نقلنا عن المصنف قدس سره اولا في البحث الرابع
توقف امتثال الحكم على الاذن وهو مما دل عليه القرآن واحاديث اهل البيت عليهم السلام من
القرآن قوله تعالى في سورة حمعسق ام لهم شركاء شرعوا لهم من الدين ما لم يأذن به الله وفي سورة يونس
قل أرأيتم ما انزل الله لكم من رزق فجعلتم منه حراما وحلالا قل آلله اذن لكم ام على الله تفترون
قال في اوائل العشرة وتفطن كيف قسم مستند الحكم الى القسمين فما لم يتحقق الاذن فانه مفترى
الدليل الثاني انا نقلنا عن المصنف قدس سره سابقا في البحث الرابع من الاجماع وهو وان كان منقولا
لكن الآيات والاحاديث الظاهرة في عدم صحة الاجتهاد في نفس احكامه تعالى الفقهية وعدم جواز العمل بالظن في
في الدين والاحاديث في ذلك كثيرة نقل طرفا منها صاحب الفوائد المدنية في الفصل الاول منها وكذا
الاخبار الظاهرة في تعجب جميع الناسخ في الافاق والعقد الى رواة احاديث اهل البيت الذين عليهم السلام
في تعريف اخبارهم واياتهم ومواقفها وصنفهم في بعضها الذين حسنوا الرواية عنهم وفي بعضها الذين
وكل كثير القدم في اثار اهل البيت عليهم السلام وامثال ذلك كثيرة كما نقل في الفصل السابع من الفوائد

المنع من الاجتهاد في زمان ظهور الامام وتخصيص الاجتهاد والممنوع به بو طريقة اصحاب
او باصول الدين لانا نقول هذا مما ينكره عند من منع الامامية الاحاديث ثم نقول
انا نعلم انه لو كان لهذه الايات الكثيرة والاحاديث الكثيرة تخصيص لبين الائمة في
نص متواتر لتوفر الدواعي على اخذه ونشره كما هو ولم يبلغ احاد مع شروط جواز القبول
ثم نقول هذا التخصيص كتخصيص المنع من القياس بما بعد ظهورهم او تخصيص القياس
الممنوع بقسم خاص هو ممنوع عند اصحابنا تدفعون به هذا فهو ذاك الدليل الثالث ان
جواز العمل بالاجتهاد في نفس احكامه تعالى يستلزم جواز ان يخالف المجتهد المعتقد في المسائل الاجتهادية
للاجماع المركب وهو باطل من بيانه انه لو جاز الاختلاف المذكور لجاز القول على الله تعالى بغير المعلوم
واللازم باطل اما بطلان اللازم فلانه تناقض كلامه وتدل عليه بعض الآيات والاحاديث المفيدة
للعموم وتخصيص اصول الدين بقرينة ان اكثر الآيات في المشركين غير معقول لان المورد غير مخصص
ولان الفرق بين اصول الدين وفروعه في كلام الله وغيره مع المنكرين للتدين والممنوع غير
معقول وهو شامل لنسبة صفة ذاتية مستلزمة للتشويه نعم الله تعالى كان يقال انه تعالى
بارادة وقدرة ونسبة صفة فعل ليست معلومة الثبوت لله تعالى كان يقال حكمه في المسألة كذا
كما في قوله تعالى حكاية عن الكفار في سورة الاعراف واذا فعلوا فاحشة قالوا وجدنا عليها
آباءنا والله امرنا بها قل ان الله لا يأمر بالفحشاء أتقولون على الله ما لا تعلمون لا يقال
لفظ العلم يطلق عندهم بما يشمل الظن لانا نقول هذا خلاف اللغة وهو اصطلاح منطقي وهذا
معلوم منها بالتتبع كما ان كون المستعمل فيه المعنى الحقيقي للعلم معلوم بكثرة مخصوص من تتبع

١٣٣

بعضه بعضا قال لا يقال لفظ العلم يطلق في عرف اللغة او الشرع على ما يشمل الظن القوي المتاخم
للجزم لانا نقول ان هذا خلاف عرف اللغة والشرع كما يظهر بتتبع الاثار انه استقر عرف
المتكلمين والاصوليين على خلاف ذلك انهما ضبطا استعمالات الشرع على حسب المعنى وبات
سلمنا ان البعض غير حاصل فانه لا يجوز القول على الله تعالى بدون الجزم اليقيني وانه سوء العلم
لكن الظن القوي المتاخم للجزم اليقيني غير حاصل ايضا فان كان الظن القوي قائما مقام الجزم
وانه علم لكن تحقق الظن من المجتهد في كل حكم واقعي يقيني بغير دليل يتاخم الجزم مع غاية كونه ظنا
في الجملة والفرق بين الفتاوي للاجتهاد وخلاف الاجماع واما الملازمة فلان الفتوى خبر به
وهذا الخبر لا يخلو عن اربعة احتمالات وما يشبهها مما يظهر من بطلانها بطلانه الاحتمال الاول ان
يكون خبرا عن الشيء بانه امر الله تعالى المقتضي لوجوب الواقعي او عن نفس الوجوب الواقعي
الاحتمال الثاني ان يكون خبرا عن ظن المجتهد باجتهاده وهو معلوم له بالوجدان الاحتمال الثالث
ان يكون خبرا عن الوجوب او صحة الفعل اي نفس استحقاق المقلد العقاب على الترك و
سيذكر المصنف في فصل ان العقاب في الشرع لا يجوز استناده الا بعد البيان هذا او عن
امر الله المقتضي له الاحتمال الرابع ان يكون خبرا عن الوجوب او صحة المطلق اي عن المقلد
بحيث اذا علم من جهة الفعل في وسط العمل به وترك لا يستحق العقاب او عن الله
تعالى المقتضي له والاحتمالات باسرها سوى الاول هو بيت المطلوب لان الحكم الواقعي
والخطاب المقتضي ليس معلوما للمجتهد في المسائل الاجتهادية بل غاية ما يطلوبه الظن به
ابطال الاحتمال الثاني فنقول اولا ان هذا مكابرة الا يرى ان المجتهد يستدل على يقيني في

فيه

كن

كيف الاستناد اليه وبات ان الاخبار عن الظن يقتضيه على قسمين الاول ان يقصد معناه اشعر
بذلك الظن كان يعبر معمولا به ومعتمدا عليه للمقلدين او المخاطبين او السامعين والثاني
ما لم يقصد معه ذلك في تفاوت الحكم بالمظنون والحكم بالظن في الصورة الاولى ولولا
فرق فيها بين قولنا زيد قائم وذلك في ظني وقولنا اظن ان زيدا قائم بل هو اختلاف
في التعبير قصدا الى الحيلة بخلاف الصورة الثانية الا ترى ان العامل في دعوى الظن بان
فلانا زان رام تخفة عرفا وهذا اصل التمسك بالظن بما انه يثبت للاجماع ولولاه لوجب
العمل بالدلائل الظنية من اتباع الظن نهي او كان قد مر ما فيه من جهة اخرى في
ذيل بيان الحاجة وبات انه لا يمكن حينئذ تحقق الاجماع الحقيقي يعني اتفاق فتاوى
الامة في مسئلة على امر واحد في لحظة واحدة كما صرح به الغزالي في المستصفى ولا الخلاف من
المجتهدين مشهود فيمن المجتهد الاخر ففتواه عن الحكم الواقعي المظنون بل الخبر عن
نفس ظنه به وهو معلوم له بالوجدان فان ظن كل واحد غير ظن الاخرين فلم يتفقوا
على الحكم بامر واحد ولم يختلفوا فيه وهو خلاف مذهب اهل الاجتهاد ولعلهم انما اضطرهم
الى ذلك ان اول حجية الاجماع على تقدير تمامها انما تدل على حجية الاتفاق في الفتوى فيجوز
اجتماع الظنون بدون فتوى على الخلف كان يقول كل واحد ظني كذا ولكن لا افتي به او
افتي كل واحد بخلاف ظنه قال الغزالي في المستصفى لا نظر الى ما يضمرون بل المتبع متعلق
بما يظهرون فهو فيهم تسليم لما اضمروه انتهى ورابع ان ما ذكرتم لا يجري في نقض
الحقيقي لان فيه نوع جهد الفرق بين الاتفاق والنقض معلوم البطلان بالاجماع

فان لم

١٢٨

واما ابطال الاحتمال الثالث فنقول في ابطال الشق الاولى منه اولا ان هذا الشق مكابرة لان الري[?]
ان المجتهد يستدل بالادلة التفصيلية في كتبه الاستدلالية وثانيا ان المستفتي
اما غير عالم بوجوب اتباعه لكل ظن المجتهد واما عالم به فعلى الاول لا يفيده الفتوى اصلا لانه
مسئلة اصلية وعلى الثاني انما مطلوب المستفتي لذاته لا استخبار عن ظن المجتهد ليحصل بعد ان
يرتب مع معلومه هذا من قياسه بحيث صغرى حصل معلومه كبرى فيعلم الحكم الواقعي فلا اقل من
ان يتساوق فيه الخبر عن الحكم الواقعي والخبر عن الظن بالحكم الواقعي لقصده بعض وقد ابطلناه
آنفا وثالثا انه لا يمكن حينئذ تحقق الاجماع الحقيقي ولا الخلاف لما تقرر انه يجب ان يسمى من كلا
من الحكمين الواقعيين المختصين بها بل انه ينسب الى من ليس الاخر ما ينسبه اليه ورابعا ان
اخبار المجتهد المقلده عن الحكم الواقعي لا يحتمل الصدق اولا وعلى الثاني فرطرف [illegible]
العين وعلى الاول اما اخبار مطلق فهو غير محتمل الصدق لانه يستلزم صدق شبهة
الدور لان تحقق الحكم الواقعي في حق المقلد موقوف على خبر المجتهد وهو الفتوى فلو كان
الخبر خبرا عن الحكم الواقعي كان صدقه بعض فرعيته للحكم الواقعي ومستلزما له [illegible] وقد حققناه
في المقدمة الثالثة من مقدمات ان الحجة الخالية عن الشك الثاني واما مقيد بشرط الخلاف
على ظن المجتهد وهو يشتمل على الاخبار عن الظن والا لم يحصل فائدة الفتوى وقد ابطلناه
آنفا وكذا لو كان الشرط كون المقلد ظانا كالمجتهد ونحو ذلك ونقول في ابطال الصورة
الثانية منه ان المراد بالامر ان كان الامر الالهي وبعض فهو مظنون للمجتهد وان كان امر
للمقلد باتباع الفتوى المجتهد فهو مسئلة اصلية لا تجري فيها الفتوى والتقليد وان كان

بالعموم

بالعموم

بالعموم

مرفوعا اي امر هذا المقلد بفتوى هذا المجتهد فيبطله اولا انه لا يجري في صورة تعدد
المجتهدين المختلفين في الفتوى مع التساوي في صفاتهم فان المقلد بين مخير وحينئذ
المعنى التزام تقليده غير مفهوم اذ لا معنى لالتزام التقليد الا المعنى ولا معنى للتقليد الا
العمل بقول الذي كلامنا في وجوبه وثانيا انه ان كان المراد بفتوى المجتهد
نفس هذا الفتوى لزم كون الشيء جزء لنفسه كما مر في جواب شبهة الاصم المتقدمة [?]
الثالث من مقدمات بيان الحجة وان كان غيره من الاحتمالات فهذه الاطراف باطلان
هذا الاحتمال فتاتي في كل احتمال منفردة واما ابطال الاحتمال الرابع فلانه ان كان
مضمون فتواه حينئذ انه لو صار المقلد مجتهدا استقر ظنه على الوجوب الى البعض
فلو تركه حينئذ لا سهوا استحق عليه العقاب وانه ورد خطاب من الشارع بذلك فهذا ليس
بمعلوم بل ولا مظنون في المسائل الاجتهادية الخلافية وان كان المضمون
انه لو بذل المقلد الوسع في استجماع شرائط الاستفتاء علم ان فتوى هذا المجتهد
يوجب هذا الفعل فلو تركه لا سهوا استحق عليه العقاب وانه ورد خطاب بذلك
فيبطله اولا انه لا يجري في صورة تعدد المجتهدين المختلفين في الفتوى مع التساوي
في صفاتهم كما مر وثانيا انه ان كان مراده بفتوى هذا المجتهد نفس هذا الفتوى لزم
كون الشيء جزء لنفسه كما مر وان كان غيره من الاحتمالات فيأتي في كل احتمال مفسدة
فان قيل اذا لم يجز العمل والافتاء مع الظن بحكم الله الواقعي فعدم جوازهما
مع عدم العلم ولا الظن به اولى قلت هذا منقوض بصورة كون الظن حاصلا بالقياس

وبحوه مما لا يجوز العمل عنده الامامية واجيب ان المتيقن العمل العلم بالحكم الواقعي
وهو غير حاصل بسبب الظن بالحكم الواقعي بالادلة المذكورة انما يحصل بامور اخرى
ليس منها الظن به بدلا بل اخرى ولكن والعلم عند الله وابدا ان يكون السر
في الفرق ان الحكم بسبب الظن يوجب التقيد للفتوى الحقيقي بالحكم الواقعي بالنسبة
الى عامة المكلفين وصرف وجوه الناس الى صاحبه وهو يوجب خفاء حق اهل
عليهم السلام على اكثر الناس ولعل ترك التصريح بكثير من الاحكام في القرآن لبعض
لذلك اما طريقة الاخبارية من غير فتوى حقيقي انما فيها الرواية والفتوى الغير الحقيقي و
مرجح زمنهم للفتوى الحقيقي فانما جوزه بالحكم الواصل وهو ليس حكما على عامة المكلفين
فهو ابعد من طريقة الاصول بمعزل عن اخفاء الحق ويظهر بما ذكرنا الجواب
عن قول المتهم وهو الدليلان العقليان بانهما انما يفيدان العلم بعد بذل المجهود
في طلب ما يقتضي بطلان الاجتهاد وفقده حيث وهم لم يبذلوا وسعهم لا
لوجدوا ... الادلة المذكورة سابقا واجيب ان اردتم بالظن ههنا
في حد الاجتهاد ما يشمل الاعتقاد المبتدا فلا نسلم انه يقوم مقام العلم فيما لا يمكن العلم
وان اردتم ما كان عن امارة ولم يمكن اختلافه الا باختلاف الامارات فلا نسلم تحققه
في حكم واقعي في مسائل الاجتهادية فان ما يجده المجتهد من نفسه عليه يحتمل ان لا يكون
ظنا عن امارة بل يكون اعتقادا مبتدءا اي ميلا ناشئا اختلافه عن اختلاف احوال
المجتهدين واخلاقهم وطبيعتهم كالاختلاف بالجبن والشجاعة والتهور وامثال ذلك ويجيء كلام في

الكلام على من احال القياس عقلا والغزالي في المستصفى جاوز الاحتمال وادعى وجوب
في كل مجتهد فيه وفصل ذلك تفصيلا في بيانه ليس بعيد تعوفي المسائل الاجتهادية حكم
معين وكذلك سيدنا الاجل المرتضى رحمه الله تعالى ادعى وجوده كما سنقرره في البحث
التاسع وحكم الحق عشر في ادلتهم وهو الروايتان بان تفريع الفروع على الاصول
اعم من الاجتهاد ولا اشتمال طريقة الاخبارية من ايضا عليه فانه اذا قال المعصوم
يجوز العمل بخبر الواحد بشرط كذا وان لم يفد الظن بالحكم الواقعي كان العلم بانه يجوز العمل
بهذا الخبر الجامع للشرط حاصلا بالتفريع واجاب صاحب الفوائد المدنية عنهما بان المراد
بهما استخراج الصور الجزئية عن القواعد الكلية التي لا تستند الا بنفس الحكم فهو محل الحكم وحجتهم
وثالث وهو اختلاف الطائفة في الافتاء بان اختلاف من لا يمكن شمول علم الامام ليس
اختلافا في الافتاء الحقيقي بالحكم الواقعي حتى يكون مبنيا على الاجتهاد فيه واختلافا حقيقيا
بل هو اما اختلاف في الافتاء الغير الحقيقي كما هو الاحوط في الافتاء او في الافتاء الحقيقي بالحكم
الواصل المعلوم كما ذهب اليه المصنف رحمه الله لكن لا مطلقا ليلزم منه شبهة الدور بل
بمعنى ان المفتي كان في موضع مستغني التحقيق فيه الحكم الواصل لا يقال فحينئذ لا يمكن تحقق
الاجماع ولا الخلاف كما ذكرتم لانا نقول لعل اهل هذا المذهب يترددون امتناع
الاجماع الحقيقي فيما ليس الحكم الواقعي معلوما فيه لكل واحد من المجتهدين ويلتزمون ايضا امتناع
تحقق الخلاف الحقيقي بين اهل الحق ... حجية الاجماع باعتبار انه اجماع حقيقي
بل لدخول الامام ع وهو انما يفتي بالحكم الواقعي عن علم به وعلى التقديرين ليس ... ذلك

على نتيجه

على الظن بالحكم الواقعي حتى يكون اختلافهم فيه حقيقة لجواز ان يكون كاختلاف
رجلين في ثوب كان عندهما معلوم الطهارة فظن احدهما تنجسه بدون دليل
شرعي عليه فيجوز له الصلوة فيه وعلم الاخر نجاسته وظن ورود المطهر عليه بعد التنجس بدون
دليل شرعي فلا يجوز له الصلوة فيه وليس هذا على حسب الاجتهاد في محل الحكم فانهما
متشاكسان فيه ولا على حسب الاجتهاد في نفس الحكم الواقعي لانا نفرض اتفاقهما في
العلم او الظن بانه لا يرتفع حكم اليقين الا باليقين مثله او ما يجري مجراه عملا بعموم
الشارع وكاختلاف قاضيين ظن احدهما صدق الشاهدين في دعوى مالي
ولم يحكم لاشتغاله عند التنازع عنده وظن الاخر كذبهما فيه وحكم بعد التنازع عنده وعن الرابع
وسواء لا مفر للاخباري من ان العمل بالظن المتعلق بنفس احكامه تعالى بان العمل
بظواهر القران او الاحاديث ليس بحسب الظن بنفس الحكم بل بحسب العلم بان الظاهر
كذا سواء كان الحكم الواقعي ومراد الله او مراد المعصوم مظنونا ام مشكوكا فيه ام
موهوما وسواء كان الظاهر ظاهر اية او حديث واحد كما في صورة انتفاء المعارض
او انتفاء العلم بالظاهر من ايتين او حديثين ام اكثر كما في صورة العلم بالمعارض وكون ظاهر
المجموع ان المعارض محمول على المجاز او صادر عن تقية مسلما ان العلم بان الظاهر كذا
قد حصل في جميع الايات والاحاديث المعمول بها وانما الحاصل في بعضها الظن بان
الظاهر كذا لكن نقول الظن بان الظاهر كذا لا يستلزم الظن بان حكم الله الواقعي كذا
فليس جواز العمل بالاول مستلزما لجواز العمل بالثاني نعم لا مجمع ذلك في القران لكن في خلافه



مفهوم التفسير من حيث انه ضرب من التخمين لتفسيره بالرأي وقال صاحب الفوائد المدنية
في رد الرابع وجوابا ان يقال اكثر احاديث اصحابنا المدونة في كتبنا محفوفة
بالقرائن قطعية بمعونة القراين الحالية والمقالية وانواع القراين كثيرة منها تعاضد
الحكيم في مقام البيان والتفهيم لا يتكلم بكلام يريد به خلاف ظاهره لاسيما من جمعت فيه
شرائط الحكمة مع العصمة وقد مر زيادة توضيح لذلك في كلامنا ومن جملتها تعاضد الاخبار
بعضها ببعض ومن جملتها خصوصيات اجزاء بعض الاحاديث ومن جملتها قرينة السؤال
والجواب الدالة على انه لا تقية فيه والحيطة بمعونة القراين لا توجب الحكم عندهم وانما توجب
التوقف واما احتمال التقية فغير قادح فيما حققناه لما سبق من انه يكفي احد القطعيين من
ان مناط العمل القطع بان الحكم ورد عنهم عليهم السلام لا الظن بان حكم الله تعالى في الواقع
ومما يدل على الفرق بين المجتهدين ما ذكره الفاضل الشيخ حسن بن الشهيد الثاني
رحمهما الله تعالى في كتاب المعالم حيث قال في مقام الرد على من تمسك في جواز
العمل بخبر الواحد بانه يفيد الظن فيكون معتبرا كما اعتبر الشارع شهادة العدلين
لانا نقول انما الظن ليس الحكم في الشهادة منوطا بالظن بل بشهادة العدلين فيتحقق معها
في حكم كما اشار اليه المرتضى رضي الله تعالى عنه في معنى الاسباب والشروط الشرعية كزوال
الشمس وطلوع الفجر بالنسبة الى الاحكام المتعلقة بها بخلاف محل النزاع فان المفروض فيه
كون التكليف منوطا بالظن انتهى كلامه اعلى الله مقامه انتهى وسيظهر بطلان الباطل
منه ومن الحجج وهو جواز نقل الحديث بالمعنى بانه انما يجوز نقل المعنى بغير لفظه الحقيقي اذا

كان عالما بانه حكم الله الواقعي او بانه مراد بالمعنى او بانه ظاهر اللفظ واما المفتي الحقيقي
فانما يجوز له اذا كان عالما باحدها مع شروط سيذكره المصنف في فصل في صفات
المفتي والمستفتي بالجملة لمعنى جوازه مبنيا على الظن بانه حكم الله الواقعي او بانه مراد او
بانه ظاهر اللفظ لم يلزم محذور ولا دليل على ان الظن يستلزم [illegible] الظن بحكم الله
الواقعي كما مر في الجواب عن الرابع وكذا جواز الاستفتاء ليس لحصول الظن بان المفتي
به موافق لحكم الله تعالى بل لعلمه بان الاستفتاء على شروطه والعمل بقول المفتي جائز ان لم
جوازه للاصليين فان قيل اي فرق بين ان يقول احد ظني ان مراد الامام ع كذا وبين
الغير ان يقول ظني ان حكم الله الواقعي كذا الجميل بالفرق قلت الفرق ان الادلة القطعية من
الايات والاحاديث تدل على حظر هذا الثاني دون الاول ويمكن والعلم عند الله
انه لا ان يكون السر في الفرق ان الثاني افتى تحقيق المعنى الحقيقي تبعيد لمنصب الفتوى
وليعرف وجوه الناس في المشكلات اليه وهذا يوجب خفاء حجج الله بل البيت ع واكثر
الظلم في كل زمان والرياسة لا تصلح الا لاهلها كما في الكافي في باب المستأكل بعلمه والمباهي
بخلاف نقل المعنى بالحديث عن الفتوى وعن المسائل وهو الي [illegible] ره بما مر في
الكلام على النواصب ونقول على سند الافاضل رحمه الله ومن بعده في نفي جواز العمل
الواحد راسا ان ما سيذكره المصنف من الادلة على جواز العمل بخبر الواحد بشروط خاصة
حجة عليكم وعلى السيد خاصة تجويزه خلو الحادثة عن الحكم الشرعي انه خلاف ضروري
مذهب [illegible] لانه قال السيد في الشافي في بحث [illegible] كل ما كلف [illegible] القياس

على ان نقل الرواية بالمعنى انما جاز مع الظن بانه مراد او الظن بانه ظاهر اللفظ م

في كتاب العقل م

رضوان الله عليهم

والاجتهاد وطرق الطعن عند الشيعة فيه نص اما مجمل او مفصل انتهى ونحوه كلام ابن قبة
رد التحقيق ان خصوص الحكم عند الامامية لا عند الاربعة وعلى ابن زهرة خاصة في نفي
جواز عمل المستفتي بقول المفتي ان ما سيذكره المصنف في فصل في صفات المفتي والمستفتي
من جواز عمل المستفتي بقول المفتي حجة عليك ونقول على صاحب الفوائد المدنية ان بابا
طريقه على توهم انه لا واسطة بين العمل بالحكم لاجل الظن بحكم الله تعالى الواقعي وبين
العمل بالحكم لاجل العلم بعينه والرواية عن المعصوم مع العلم بالمراد بها وبهذا ابطل
لجواز العمل بالحكم بظواهر القران او ظواهر الروايات الجامعة للشروط مع احتمال
الحكم مدلول لغيرهما سواء كان الحكم منطوقا ام لا وسواء كانت الروايات معلومة
الصدور عن المعصوم ام لا ومن الدلائل على بطلان طريقته ما سيذكره المصنف من الادلة
على جواز العمل بخبر الواحد منضما الى انا نعلم بالوجدان انا لا نعلم بعد التتبع ان هذه الاخبار
صادرة عن المعصوم وان المراد بها ما ذا ولذا لم يجوز المصنف تخصيص عموم الكتاب باخبار
الاحاد وسيما انا نعلم انها جامعة للشروط وجوب العمل بظواهرها بدون فتوى
قضية حقيقية في نفس الامر ان ظواهرها مراده ومنه ان حجية ظاهر القران ان لم يحصل العلم بالمراد
بضروري الدين فان [illegible] ما ذكرناه في بيان الحاجة يجب العمل ويجوز الحكم بانه الظاهر
وان لم يجز الحكم بانه مراد [illegible] وقد وردت روايات كثيرة عنهم عليهم السلام كل واحد منها
تفيد القطع عند المصنف وسيذكر المصنف جملة منها في فصل في ذكر تخصيص العموم باخبار الاحاد
[illegible]

بيان م

لاجل م

عند صاحب الفوائد المدنية [illegible] تقييد القطع م

فمن البين كما لا يخفى [illegible] وان خالف [illegible] فافهم [illegible] الى [illegible]

الا انه ضعيف انتهى ثم لا يمكن تحصيل العلم بان تفسير القرآن ما ذا في كثير من الآيات او

اكثرها بدون الرجوع الى الروايات عنهم عليهم السلام وذلك لان القرآن ظاهره انيق وباطنه

عميق وانه ابعد شيء من عقول الرجال كما هو المروي في المجرب [illegible]

[illegible] لاناقة وذلك كون الروايات اخبار آحاد

غير مفيدة للعلم بصدق الرواة فانها كالاسناد وقد ارشد الى العلم بعدالتهم فيها وان

لم تكن حجة ويمكن حمل النهي في نحو لا تستقوم على ما يشمل هذا وهذا الظهر وتحصيل العلم

باصول الدين ايضا كما يظهر مما قصدنا في الحاشية الاولى ومنها ان ما ول على هذا

كلام العلامة الحلي في النهاية حيث قال اما الامامية فالاخباريون منهم لم يعولوا في اصول

الدين وفروعه الا على اخبار الآحاد والمروية عن الائمة انتهى فان معلوم ان خبر الواحد

ليس حجة عندنا ولكن هذا خارج عن معتقد صاحب الفوائد لان معتقده حصول

العلم بسبب قطعية سند الروايات المتنازعة فرض العلم بالنسبة [illegible] والعجب انه نسب هذه

الطريقة الى المصنف وغيره من الاخباريين الى السيد الاجل المرتضى ايضا مع ان المصنف

هذا الكتاب في فصل خبر الواحد والسيد في الذريعة قد ردا على السلف وقولهم ان خبر

الواحد المحفوف بالقرائن يفيد العلم وبحث المصنف الى ان السيد لم يرد [illegible] والامارة العلامة

فيما نقل عنه سابقا انه ذكره في المسائل التبانيات في مواضع ويظهر من الشافي ان مراده

منهما على ان الامام معصوم وان قص بعضهم عن ان نقل ما يكذب النقل او ما يضر المنقول

الدليل

عن قدس سره حين كون البلاد من غير مدارك [illegible] وينقل المخصص للعام المخصص وينقل

ان مع امثال ذلك فيراه بالاكثر ما لم ينقل الشيعة خلافه **قال** في بحث ابطال

الاجتهاد ومن الفصل الثالث لولا وجود الامام مع جواز ترك النقل على الشيعة علم

نا من ان يكون ما اوده الينا بعض من معه ولسنا نامن وقوع ما هو جائز عليهم مما

اليه الا بالقطع على وجود معصوم من ورائهم انتهى وسيجي في فصل كيفية العلم بالاجماع

تصريح المصنف بان السيد رجع عن هذا الكلام اخيرا ورجوعه في كتاب تنزيه الانبياء والائمة

ثم لو سلم ان مراد السيد ما ذكره لم يفده لان السيد ذكر لفظ الاكثر ولم يذكر المنفرد

بينه وبين الاقل وهذا ليس [illegible] صاحب الفوائد المدنية ولو كان ذكر المنفرد

ايضا لم يفده لانه لو كان في زمنه كذلك كان خاصا به ولم يتعد الى زماننا اذ دعوى

شدة في زماننا خروج عن المعقول **وقد** صرح المصنف في هذا الكتاب تصريحا بخلاف هذه

الطريقة **ومنها** انه قال في فصل في ذكر خبر الواحد والذي ذهب اليه من خبر الواحد انه

لا يوجب العلم الى آخره **ومنها** انه قرر في فصل في ذكر تخصيص العموم باخبار الآحاد انها مظنونة

انه اذا دل الدليل على وجوب العمل بخبر الواحد في موضع كان وجوب العمل به معلوما

وان كان نفس الخبر مظنونا عنده [illegible] في الاصول ان كان غير معلوم ولا مظنون

عنده وقال ويجري ذلك مجرى قيام الدلالة على وجوب تنفيذ الحكم عند الشهادة وان

كان الشهادة غير معلومة وكذلك اذا طرحنا القبلة في جهة من الجهات وجب

علينا التوجه اليها وكان ذلك معلوما وان كان كون القبلة فيها مظنونا انتهى **ومنها**

[illegible] ای مظنونا

ابن بابویه ره

انه روی مصنف فی الفقیه ان الله تعالی اوجب علی نبیه صلعم لیلة المعراج خمسین صلوة ثم
انزلها الی خمس ومع هذا قال المصنف فی فصل فی نسخ الشیء قبل وقت فعله اقول فیه اخبر
واحد ولا یجوز ان یتحقق بمثله فیما طریقه العلم علی انه فاسد من وجوه منها الی اخره وقال
صاحب الفوائد لا یقال فی مواضع من کتاب من لا یحضره الفقیه ما یدل علی القدح فی بعض
احادیث کتاب الکافی من جملتها انه بعد ما ذکر توقیعا من التوقیعات الواردة من الناحیة
المقدسة فی باب الرجل یوصی الی رجلین قال هذا التوقیع عندی بخط ابی محمد الحسن بن علی علیهما السلام
وفی کتاب محمد بن یعقوب الکلینی رحمه الله رواه خلاف ذلک التوقیع عن الصادق علیه السلام ثم قال
لست افتی بهذا الحدیث الی ما رواه محمد بن یعقوب الکلینی عن الصادق علیه السلام بل افتی بما عندی بخط
الحسن بن علی علیهما السلام ولو صح الخبران جمیعا لکان الواجب الاخذ بقول الاخیر کما امر به الصادق علیه السلام
وذلک ان الاخبار لها وجوه ومعان وکل امام اعلم بزمانه واحکامه من غیره من الناس انتهی
کلامه ومن جملتها انه بعد ان نقل حدیثا فی باب الوصی یمنع الوارث قال ما وجدت هذا الحدیث
الا فی کتاب محمد بن یعقوب ما رویته الا من طریقه حدثنی به غیر واحد منهم محمد بن محمد بن عصام
الکلینی رضی الله عنه عن محمد بن یعقوب انتهی کلامه اعلی الله مقامه لانا نجیب عن الاول بعین
قوله ولو صح الخبران صریح فی عدم صحة الخبر الذی فی الکافی لاحتمال ان یکون قصده
الاشارة الی القاعدة الکلیة المذکورة فی کلامهم فی باب الخبرین المتعارضین فان تلک
العبارة مذکورة هناک لاحتمال ان یکون قصده نفی تساویهما فی الصحة فان من المعلوم
ان خط المعصوم اصح من النقل وهو ساقط وبعد التنزل عن المقامین نقول ربما یکون محمد بن

بابویه عنده تکلم بهذا الکلام غافلا عما ذکره محمد بن یعقوب فی اول کتابه ولا تعجب من اشالی
بان عدم وجدانه لا یدل علی عدم وجوده فی الاصول المعتمدة انتهی ثم ان المتدرب فی
الرجال والحدیث اذا نظر فی الکافی علم انه من اجمع الکتب عن الغلط والمتامل اذا نظر فیه

وجد بعض الغلط من الناسخین ره

فهذا هو الوجه الذی یغسل الذراعین وکیف فیما روی عن محمد بن مسلم عن ابی جعفر علیه السلام
سالته عن الاقطع الید والرجل قال یغسلهما وعن رفاعة قال سالت اباعبدالله عن الاقطع
قال اغسل ما قطع منه یخطر ببالی احتمال السهو والتصحیف فیهما بان یکون بعض الحدیث شیئا وا
مشتقا من تغسیل ففی نسخه بان الابواب تغسیل الاموات الی الابواب الوضوء وذو
فی الاقتصار والی ان الایمان هو التصدیق بالقلب فقط ثم قال فیه وفی اصحابنا من
قال الایمان هو التصدیق بالقلب واللسان والعمل بالجوارح وعلیه دلت کثیر من الاخبار المرویة
عن الائمة علیهم السلام الکثیر من الاخبار اشار الی ما فی الکافی فی کتاب الایمان والکفر فی کثیر من
ابوابه ثم قال فیه والذی یدل علی ما قلناه اولا هو ان الایمان فی اللغة هو التصدیق ولا
یسمون افعال الجوارح ایمانا ولا خلاف بینهم فیه ثم قال اذا کان فائدة هذه اللفظة فی اللغة
ما قلناه وجب اطلاق ذلک علیه الا ان یمنع مانع ومن ادعی الانتقال فعلیه الدلالة
انتهی لما کان المسئلة عنده کذلک حکم بخلاف احادیث کثیرة جدا من الکافی لما ذکرناه فصحح
فی سر الذی نقول ونعلم ان کثیرا من الاحادیث نقل بالمعنی وقد نری الاختلاف فی نقل قضیة
واحدة شخصیة بحیث لا یمکن الجمع ونعلم ان کل من یقرأ او رجع الی ما هو بخطه من تصنیفه یجد
فیه السهو والنسیان بدون تقصیره ثم نقول ان اولا ان صاحب الفوائد رحمه الله تعالی

لا تدل على مقاصده الا الاول وهو ما استدل به على نفي صحة الاجتهاد واما الثاني وهو انه لا
تسبقوهم من الاحاديث الكثيرة الدالة على وجوب سؤال العلم عن كل حكم غير معلوم فلا بد انه لا بد مع
عدم الواسطة المذكورة سابقا لانه لما كان جواز العمل بالواسطة اجماعيا كما سيجي كان
مستفاد منهم ع فلا يسمى سبقا كما مر في البحث الثالث من ... الى عبد الله ع انما علينا
ان نلقي اليكم الاصول وعليكم ان تفرعوا واما الثالث وهو كثرة قرائن الصدق فلما اولا
فان القرائن التي ذكرناها تفيد العلم من الاخبار الموجودة في كتب اصحابنا انه صادر
عن المعصوم لم تفد نا العلم بانه اتفاق ... الظن والركون الى العمل بها فالاولى ان كرها
على اثبات هذه الطريقة على خلاف ما ظنه الوجدان واما الخامس فانا سنبين في الفصل الاتي
ان ما يقال فيه انه علم عادي ليس بعلم بل هو ظن غالب كانه ... صاحب الفوائد المدنية من
تسليم تفاوت اليقين قوة وضعفا ومن قوله فان من المعلوم ان خط المعصوم اصح من النقل وثبات
بان الاعتقاد المتعلق بصدق رواة بعض احاديث الصحاح ... ان تفاوت الاعتقاد
قوة وضعفا لا يمكن الا بتجويز النقيض في بعضها واما الرابع وهو تعطل الاحكام وضيقها على المكلفين في
زمن الغيبة فلان تعطل الاحكام المعلومة قطعا حاصل باحداث الخلاف في الامامة ومنع ظهور الامام
المعصوم وتصرفه كما نرى وهذا مما اشير اليه في نهج البلاغة في كلام له ع وتقام المعطل من حدود
الحدث ولمن يصح العطل ... فلا نمنع ان تعطيلها يحصل بسبب عدم ظهور الامام و
تصرفه محال على الله ... تمكينه او قبيح على العباد الذين لم يحصل منهم حدث واهل الاجتهاد يجوزون
اجراء الاحكام بالاجتهاد ولا ضيق على من يجده من المكلفين في زمن الغيبة العلم بها ...

الذي هو

او ان ارسالهم الكتب بقول ... ص

في كتاب الصلوة ح

في اول ح

وغيره من الاخباريين وغيرهم بالضلال الى العمل ببعض الاحكام الشرعية الواقعية فاما
عدم بقاء المغضوب عليهم وهو الحكم بغير المعلوم في الدين وطلبهم من الله تعالى هدايتهم الى الصراط
المستقيم الى الاحكام الشرعية الواقعية المعلومة جميعا عندهم الذين انعم الله عليهم من اهل الذكر
المعصومين صلوات الله عليهم اجمعين في معناه ما روي في الكافي في باب تعليم الامام
بتحميد وخطبة عن ابي جعفر ع في تعليم الخطبة اللهم اهدنا من الحق بمعرفته وما قصرنا عن فهمه
ولما كان سورة الفاتحة جزءا من القرآن ومن الصلوة معا وكانت هذه الدلالة عليها في كل
حركة فيها كانت هذه الدلالة نطقا عنه بالمسمع كما روي في الكافي انه كتب فضل القران
عن ابي جعفر ع انه قال ... بعد كلام فمن لم يعرف الصلوة فقد انكر حقنا ثم قال ان
اشمعك كلام القران قال سعد فقلت بلى صلى الله عليك فقال ان الصلوة تنهى عن الفحشاء والمنكر
ولذكر الله اكبر فالنهي كلام والفحشاء والمنكر رجال ونحن ذكر الله ونحن اكبر واما الخامس وهو عدم
جواز العمل والحكم بغير المعلوم وبما يوجب تجويز الاختلاف والتفرق في الدين فلان الايات
الاحاديث الدالة على عدم جواز التفرق في الدين وعدم جواز العمل بالاجتهاد والتقليد تدل
وعدم جواز الحكم والعمل بغير المعلوم انما تبطل طريقة اصحاب الاجتهاد وعندهم يجوز الاجتهاد
والتقليد ولا تبطل طريقتنا لان العمل والافتاء الحقيقي في هذه الطريقة بالحكم الواقعي
لا بالحكم الواقعي فلا تناقض على طريقة من التفاوت كما حررناه في البحث الخامس واما السادس
وهو الرخصة للمكلف في العمل بالمتعارضين شيئا من غير ترجيح ... العلم بان يصدق الروات
ليس العمل والمفتي به شرعا فليس ... من الاحكام المستفادة من الشارع فلا

والاحاديث الدالة على الحكم بغير ما انزل الله وعن القول على الله بغير المعلوم ونحو ذلك من العمل
والافتاء بامر شرعي بمجرد العلم بهذه الصدق لان يجتمع معه العلم بحكم الله الواقعي او الواصل
فيصير احدهما ومعلوم انه لا يتحقق الا وانع المتعارضين من غير ترجيح للافتاء بالحكم الواقعي
قول على الله بغير المعلوم فهو جوزنا الفتوى الحقيقي في زمن الغيبة فيما ليس الحكم الواقعي فيه معلوما كما
هو ظاهر مذهب المصنف فانما نجوزه بالحكم الواصل بالقيد المذكور سابقا فانه الامر الشرعي المعلوم
ح دون غيره ومع توسع دايرة الفتوى الحقيقي كما هو ظاهر مذهب الطايفة ولم يدل دليل على ان
العلم بصدق الرواة شرط في حصول العلم بحكم الله الواصل اذا ولد نفي صحة الاجتهاد وتفرق
الدين لا تستلزمه كلام ثم انه قد ناقض نفسه حيث بنى بعض كلامه على اشتراط الفتوى بالعلم
بحكم الله الواقعي حيث قال في حواشي اول الفوايد المدنية قول من بنى فتواه على دليل قطعي لا
حاجة الى تتبع مواقع الاجماع اذ من المعلوم انه لا معارض للدليل القاطع نعم من بنى فتواه على
دليل ظني جاز المعارض من جهة الدلالة او من جهة السند يحتاج الى ذلك ليحصل الظن بفتواه انتهى واما سابع
فان كون الظن سراما ومنع الاحكام العربية الاصلية الاحكام الشرعية البحث الثامن قد ظهر
بما ذكرنا من جواز الافتاء بالحكم الحقيقي الحكم الواصل المطلق ودليل على امامة امير المؤمنين عليه السلام ان
بلا واسطة واولاده الاحد عشر عليهم سلام الله الى يوم المحشر وبما ذكرنا من جواز الافتاء بالحكم الواصل
لاحد من الرعية الاحكام الشرعية الا اثنان وان ورد حظر القضاء بجميع من التجاهم من الاحداث في كتاب العقل والجهل
الرعية الا تقع الا اثنان وان ذلك دليل اخر على ذلك فما روي في الكافي في باب العقل والجهل
انه قال ابن السكيت لابي الحسن ع هذا والله هو الجواب الحديث الدليل الاول

~~وجوب العامل وجوبا فرعيا وكذا قولنا الزنا فاحش يثبت فانه~~
~~فتوى بوجوب التوبة وجوبا فرعيا ويمكن ان يستنبط من هذا الدليل~~
~~ايضا سوى ما نحن في تقريره على امامة امير المؤمنين علي بن ابي طالب~~
~~عليه السلام بلا واسطة وكونه نصيبا منصوصا عليه ثم اولاده الاحد عشر~~
~~عليهم السلام الى يوم المحشر~~ بيان ذلك ان الامامة حكم شرعي او
تابعة له لانها كون الشخص بحيث يجب متابعته على عامة المكلفين اطاعته
في الدين والدنيا وجوبا اعتقاديا واصليا كما هو عند اصحابنا او
فقط كما هو عند العامة فيحتاج تحققها الى سبب اي ما ينعقد به الامامة
ويكون سببا لها كسببية دلوك الشمس لوجوب الصلوة فانها كما تحتاج
الى الواسطة في الاثبات اي الدليل تحتاج الى الواسطة في الثبوت اي
السبب بالمعنى المذكور فنقول الاجماع من الامة متحقق على انه لو لم يكن
ما ينعقد به الامامة نص النبي ع موته او موت من يقوم مقامه
الذين لم يتحققا في غير علي واولاده الاحد عشر فلا يخلو من ثلثة احتمالات
الاول ان يكون ما ينعقد به الامامة اجماعا الثاني ان يكون قياما
الثالث ان يكون نصا والاحتمالات الثلاثة باطلة فثبت المط اما
بطلان الاول فلانه ظهر بما ذكرنا انه يمتنع عقلا انعقاد امامة الامام بعد
رسول الله صلى الله عليه وسلم بالاجماع المصطلح كما يقول به جمهور النواصب

ومن يحذو حذوهم م
عليهم السلام كما هي مح
او كونها كخروج الفاطمي المجتهد بالسيف م

وذلك لانه يرد عليه بعد ما اورده اصحاب ان ذلك الاجماع لا
عن صورتين الصورة الاولى ان يكون الاجماع اجماعا على الجزء والمنعقد
نقول في المطالب اما ان يكون الجزء المنعقد نفس تحقق الامامة في
شخص كما هو ظاهر عباراتهم وح يلزم الدور كما مر واما ان يكون الجزء
والمنعقد مقتضيا للامامة غير بالغ حد السببية لها بان يكون اكثر
منه ومن الاجماع عليه سببا لها لكون اطاعة الناس لغيره شخص مشتملا
على مفسدة وطاعتهم له خاليا عنها او كون نشوء الامامة فيه
او نحو ذلك فان كونه مقتضيا للامامة معلوم ضرورة وكونه سببا لها
باطل لانه خلاف الاجماع كما مر ولانه يبطله ما يبطل به الشق الاول من
شقي كون ما ينعقد به فيها وح نقول اولا ان الاجماع انما حجة في
ثبوت المجمع عليه لا في تقوية المجمع عليه وجعله مع نفسه سببا للحكم وتنزيله
عن مرتبة محض الاقتضاء الا ان يدل دليل آخر من نص النبي عليه السلام
على ذلك وليس يتحقق هنا نص اذ لا نص الينا لانه متوفر الدواعي
على نقله كما سنوضحه في ابطال الاحتمال الثالث اي كون ما ينعقد به
الامامة بيعة لا يقال الاجماع يستلزم علم كل واحد من المجمعين بالاولوية
بسبب الانعقاد الامامة وسببية الاجماع انما هو باعتباره لانا نقول
محض الاجماع لا يستلزم علم كل منهم بالاولوية انما يستلزمه علم كل منهم بالاجماع

في البحث السابع م

بسبب الامامة ما ينعقد به و حسبنه يلزم خلاف الفرض وايضا ينتقل الكلام الى (؟) اي الثلثة (؟) الا ان يكون الجزء المنعقد م

وعلمهم بالاولوية م

على الاولوية وكونه سببا للانعقاد خلاف الاجماع كما مر علما انه لا يتصور سببية
علم المجمعين فقط بالاولوية للانعقاد والامامة انما المتصور سببية علم كل مكلف
بالاولوية لانعقاد الامامة وهو كما ترى وثانيا بهي(؟) ان المنصف يعلم انه يتحقق
الاجماع على العكس مما ذكره ولم يتحقق عليه وهناك التوهم انه تحقق الا
جماع على عدم اطاعة اكثر الناس لامير المؤمنين عليه السلام وهذا ليس
مما نحن فيه اي مما يقتضي امامة الغير فان الفرق بين عدم الاطا
عة وصحة منع الاطاعة ظاهر الا ترى ان كل واحد من الاحكام الشرعية
مما لا يطيع فيه اكثر الناس ولا يقتضي ذلك منع الاطاعة ولا منع
التكليف به الصورة الثانية ان يكون الاجماع اجماعا على النص ونقول(؟)
في المطالب انه لا حجة في هذا الاجماع لان المراد باللام في نحو قولنا
لا يجمع الامة على الخطا اما الجنس وح يجب(؟) دار(؟) لثبوت المعصوم
ح في كل عصر وهو امام منصوص عليه بالاجماع المركب هو بعين مدعانا وفي(؟)
ح حجة قول احد من اهل البيت فقط سواء انضم اليه باقي المهاجر
او مع الانصار او مع باقي الاصحاب ام لا واما العهد اعني ولي رجي(؟)
او الاستغراق وح لا حجة فيما ذكر لان اثم كل واحد في بيعته غير
اثم الآخرين ولذا يجوز الاختلاف شدة وضعفا في تبعتها واما ما في نهج
البلاغة من كلامه عليه السلام انه بايعني القوم الذين بايعوا ابا

النواصب م

ابابكر وعمر وعثمان على ما بايعوهم عليه فلم يكن للشيعة ان يختاروا
ولا للغايب ان يرد وانما الشورى للمهاجرين والانصار فان اجتمعوا
على رجل سموه اماما كان ذلك لله رضى الحديث فان ذلك منه عليه السلام
نوع استصلاح ومجادلة بالتي هي احسن وبناء على المسلم عند الخصم ايضا
انه حجة من حيث انه اجماع المهاجرين والانصار وعنده عليه السلام انه
حجة لدخول المعصوم ولم يقل عليه السلام انما الامر شورى الخ للاشارة
الى ذلك ومن عرف عادات المكاتبات بين الخصوم يستبعد تكرار
البرهان وهو هنا النص على الامامة في كل كتاب ويستحسن العدول
الى المجادلة بالتي هي احسن والدعاء الى كلمة سواء بينه وبين خصمه **واما**
بطلان الاحتمال الثاني فلانه ظهر ايضا انه يمتنع انعقاد الامامة المذكورة بالقياس
بالقياس ثم الاجماع كما قيل في بحث جواز كون مستند الاجماع قياسا من
ان الظاهر الوقوع كامامة ابي بكر اجمع عليها بقياسها على امامته في
الصلوة حتى قيل قد رضيك لامر ديننا افلا نرضاك لامر دنيانا انتهى و
ذلك لانه يرد عليه بعد ما اورده امثال رضوان الله عليهم انه
ان اريد بالقياس مساواة فرع لاصل في علة حكمه كما عرفه هذا القائل
لانه لزم ان يكون ابو بكر اماما حين موت النبي عليه السلام قبل نصب الامة
لوجود المقتضي لها فرضا اي القياس مع رفع المانع وهو وجود

وان كان في وجه حجته لصلاح بعد الحكم انه حجة صح

البني عليه السلام ولم يذهب اليه احد غير النواصب وان اريد به ما هو
حال القياس اي الاستدلال بالمساواة المذكورة كما عرفه به غيره لزم الدور
المذكور ولا ينفعه انضمام الاجماع سواء كان جزءا لما ينعقد به او كان
خارجا عنه كما لا يظهر بالتامل **واما بطلان الاحتمال الثالث** فلانه ظهر ايضا انه يمتنع
انعقاد الامامة المذكورة بالبيعة ثم الاجماع بجعل الاجماع خارجا عما ينعقد
به سواء كانت البيعة بيعة كل اهل الحل والعقد وكان اعتبارها لا من
حيث انها اجماع حجة لئلا يرد عليه ما سبق بل من حيث وقوع نص دال
على ان من بايعه كذا وكذا من الامة فهو امام استغني عن نقله بالاجماع
المنضم الخارج وسواء كانت البيعة بيعة بعضهم كبيعة واحد باذن اربعة كما ذهب
اليه عبد الجبار في المغني بان يكون اعتبارها بالنص المستغني عن نقله بالاجماع
الاجماع الخارج وكبيعة المهاجرين والانصار كما مر نقله من الزامه عليه السلام
معوية وذلك لانه يرد عليه بعد ما اورده سيدنا الاجل المرتضى في
الشافي ان البيعة ان اشتملت على الشهادة على الامة لله الدور لانه لزم
ان كانت انشاء محضا لزم ان يكون الحاكم بالحكم الشرعي غير
الله تعالى فانه ليس معنى الامامة الا وجوب اطاعة الناس له فجعل شخص
اماما ليس الا ايجاب اطاعة على الناس ومعلوم انه لا حكم الا لله وليس
الانشاء هنا متعلقا بشيء آخر هو عين الامامة وترتب عليه الامام

شبهه ح

فشبهه ح

بعض الشارع كانشاء البيع المترتب عليه بعض الشارع كانشاء البيع المترتب
عليه بعض الشارع وجوب تسليم المبيع واشترا العبد المترتب عليه بعض
الشارع وجوب اطاعة العبد للمشتري ونحوهما من الاحكام الشرعية وذلك
لانه لا يتصور هنا امر شرعي يترتب عليه الامامة كما هو ظاهر على المنصف و
لو كان فيه اجازة لكان ما صدر عن الحكمين عمرو بن العاص وابي موسى
الاشعري في زمن امير المؤمنين ومعوية ممضى لانه من اجيز جمهور عقد
الامامة بالبيعة ولعل امير المؤمنين عليه السلام رضي به بعد اباء طويل
للتقية وليكون لطفا للمتمسكين بالبيعة في الخلافة من جملة من يعتقد امامته
دون معوية على انا نقول فيحتاج الى التحكيم بنص عن النبي صلى الله عليه كما
اعترف به عبد الجبار والا كان الامام خليفة عن المبايعين لا عن الله
ورسوله وليس يتحقق هنا نص الا نقل الينا متواترا عادة اذ هو من
اهم المهمات ح واكثر من في الارض طالبوه وخرق العادة فيه مما لم
يذهب اليه احد ولم ينقل النص على التحكيم آحادا فضلا عن الثقات عندهم
ايضا وعلى هذا التقرير لا يرد جواب صاحب المواقف حيث قال المقصد
الثالث فيما يثبت به الامامة يثبت بالنص من الرسول ومن الامام السابق
بالاجماع ويثبت ايضا ببيعة اهل الحل والعقد خلافا للشيعة احتجوا بوجوه
الاول ان الامامة نيابة الله ولا يثبت بقول الغير فضلا ذلك دليل لبيانه

الله ورسوله نصب فلكن بها كعلامات سببية الاحكام انتهى قال شارح المواقف
وبعضهم ان البيعة ليست عندنا شرطا للامامة حتى يتم ما ذكرتم بل هي علامة مظهرة لها
كالافعال والاجماعات الدالة على الاحكام الشرعية انتهى وذلك لانه
تسليم للدليل وبيان للغرض اذ مقصود الشيعة ليس الا ان البيعة ليست مما
يثبت به الامامة وينعقد به كثبوت وجوب الزكوة بتحصيل النصاب كما يدل عليه
عنوان مقصده الصنف ولعل ذلك لاعتماده على ظهوران كونها علامة
مشتمل على الدور كما ذكرنا **لا يقال** لا حاجة في التحكيم الى النص الا اذا قصد
به الزام عبد الجبار لان لقائل ان يقول سكوته عليه السلام عن تعيين
الوصي بخصوصه وسكوته عن وضع قاعدة تدرج الجميع في تعيين ما ينعقد
به الامامة بطرق الفساد وايجاب نصب امام في كل زمان على اهل يقوم
مقام التحكيم بالنص **لانا نقول** تجويز بين السكوتين فيما هو مظنة
اختلاف الاجتهادات كما هو مشاهد في كتب المذاهب ومظنة اهراق
دماء المسلمين الى قرب يوم القيمة كما هو الظاهر مما شاهد في كل زمان
تجويز خلاف رد وتشنيع عظيم لو اورد مثله على اليهود والنصارى في نبيهم
كادوا ان يتركوا دينهم لاجله كيف لا والدين قد اكمل وكل شيء قد بين
ولا مرما ذهب عبد الجبار الى عدم تجويز السكوت الثاني مع تجويزه
الاول فان قلت النص على التحكيم لعله تحقق ثم نقل الينا لانا نفي

عن نقله بالاجماع قلت هذا ساقط اما اولا فلان العلم بالاجماع المذكور
في زمان انعقاده مما يلحق بالممتنعات العادية في الندرة فضلا عن ان
يحصل لجميع الرواة بحيث يكف لسانهم وبنانهم عن ذلك النقل والفرق
بين العلم بالمجمع عليه وبين العلم بالاجماع في الشيوع والندرة ظاهر ولعل
من توهم الاستغناء خلط بينهما وكيف يعلم ذلك الاجماع على ان الكل
واعترف عبد الحق بانه يبقى خلاف سعد بن عبادة الى ايام الثاني
وخلاف بني حنيفة وعدم اعطاء بعضهم الزكوة ابا بكر لعدم استحقاقه للامامة
مشهور وكذا قتل خالد مالك بن نويرة وجماعة منهم وسبى نسائهم واولادهم
وتسميتهم مانعي الزكوة عن الامام الحق ورد الثاني هولاء سبايا اياهم وغير
ذلك ونقل صاحب كتاب تبصرة العوام عن ابن قتيبة انه ذكر انه لم يبايع
ابا بكر من اصحاب رسول الله صلى الله عليه وآله ثمانية عشر رجلا و
كانوا رافضة علي بن ابي طالب وابوذر وسلمان ومقداد وعمار وخالد
بن سعيد بن العاص و بريدة الاسلمي وابي بن كعب وخزيمة ذو الشهادتين
وابو الهيثم بن التيهان وسهل بن حنيف وعثمان بن حنيف وابو ايوب
الانصاري وجابر بن عبد الله الانصاري وحذيفة اليمان وسعد
بن عبادة وقيس بن سعد وعبد الله بن العباس **واما ثانيا**
فلان الحاجة ماسة في كل زمان الى انقراض الدنيا الى امام وحجة



جلية يعرف بها انعقاد الامامة في كل زمان بحيث ينقطع مادة الاجتهاد فيها ويكون المخالف
للحق فيها فاسقا او كافرا مخالف للعقل والذي يشاهد في كل زمان من الجراءة على اهراق
الدماء التي لا تحصى بسبب النزاع في الامامة سواء من يجوز الاجتهاد فيها ومن لا يجوز وقد
ترى في صحاح النواصب انهم اهتموا كثيرا بنقل ما لا فائدة في نقله اصلا بطرق متعددة
فلا يستغني عادة في مثل ذلك تحقق الاجماع وعلم كل احد في العقد الاول عن نقل مستند
تغيير بابطال هذه الاحتمالات الثلثة فيما ينعقد الامامة ببطلان ان يكون ما ينعقد
الامامة نص النبي صلى على الخليفة ومن معه وكون النص متواترا سواء كان من القران
فقط او من السنة فقط او من كل منهما والنص الامامة ادعته اصحاب الامامة رضوان الله عليهم
في امر المؤمنين علي بن ابي طالب واولاده الاحد عشر سلام الله عليهم الى يوم المحشر **فان قلت**
ابا بكر ادعوا النص على ابي بكر وقد روى البخاري ومسلم روايات الرضا او ظاهرا
على نصب النبي صلعم ابا بكر للخلافة ولعل ناصبيا ادعى التواتر ايضا **قلت** لو كان نص او ظاهر
في حق ابي بكر لتمسك به يوم السقيفة وهذا يبطل التواتر بطريق اولى والروايات معارضة
باقوى سندا رواه ايضا البخاري ومسلم **قد قال** هذا الحجة المسلمين والافغان مع
بطلان دعوى التواتر او دليل لكم بقوله ما عندنا الا كتاب الله وهذه الصحيفة الحديث لو كان
عنده نص لذكره ولم ينقل انه ذكره في يوم من الايام ولا ان احدا ذكره والله اعلم **اقول**
الفرق ظاهر بين من غاب عن السقيفة وعلم ان تمهيد السقيفة غيبة المخالف للنص مع حضور
من هذا اليوم فيقال في المثل لمن يأتي بالاكاذيب العظام هو مختلق السقيفة ومن حضرها

من حيث اساس مع اعوانه وعلم ان السقيفة موضوعة موافقة له وكذا بين من علم انه لا اثر لذكر
النص الى لا يوافقه اصحاب السقيفة ومن علم تاثيره وكذا بين من تصريحه بالنص نسبة لاصحاب
السقيفة الى الكفر صريحا ومن تصريحه بنسبتهم الى الصواب كذا بين من تصريحه بالنص على بعض
الوجوه ينافي التقية التي عزا اليه فيها رسول الله صلعم من لم يسرك لك وكذا بين من خاف
من تصريحه بالنص تاكيد الارتداد اصحاب السقيفة عن ظاهر الاسلام بل علم ذلك باخبار
رسول الله صلعم ومن لا يعلم ولا يخاف فان الموقف من علم شيئا علم علته بالضرورة
الا ان يكون احد عالما بالجفر والجامعة وان كان لا يعلم عنه انتهى وقال شارح المواقف
وهما كتابان لعلي كرم الله وجهه وقد ذكر فيهما على طريقة علم الحروف الحوادث التي تحدث الى انقراض
العالم وكانت الائمة المعروفون من اولاده يعرفونهما ويحكمون بهما وفي كتاب قبول العهد الذي
كتبه علي بن موسى الرضا رضي الله عنهما الى المامون انك قد عرفت من حقوقنا ما لم يعرفه اباؤك
فقبلت منك عهدك الا ان الجفر والجامعة يدلان على انه لا يتم انتهى مع جمع ذلك فقد نقل الشارح اولا
انه قد ذكر النص في ذكره وان كثيرا من الناس ذكره كما في نهج البلاغة لا يعتقدون اثر
شيء ولا يتقدون بجعل وصي عرض النبي من البخاري فضل احد من الكفار وذكر ذلك الدليل الثاني
انه معلوم ضرورة من الدين ان من مصالح انزال القرآن وابقائه حجة مر الدهور الى اخر زمان
التكليف تمكين العوام المكلفين من بعث قاض حقيقين في كل زمان في كل ما يحتاجون
اليه وقد ذكرنا في المبحث السابع ان تكليفه تعالى عباده بشيء مع عدم تمكين احد منهم من تحقيق
مصلحة انه لا واسطة بين العلم والجهل ان الظن متضمن للجهل ومعلوم ان القرآن

~~في السم الى القول بانه يجب على الله تعالى نصب الامام المعصوم في كل~~
~~زمان الى انقراض التكليف لما علم ان القرآن وسنة النبي الابر الماكرز~~
لا يمكن عادة ان يفيد شيئا منها العلم لمن بعدهم كاهل زماننا شيئا من
الاحكام الفقهية الواقعية الا انه ذان دروا نما بعسر العلم بها باعيادة وجود
المفتين والحكام العالمين بجل الاحكام الفقهية الواقعية في بلاد
الاسلام ممكنا بنصب الامام المعصوم وتقرره ولا يرد على ذلك النقض بانه
لو تم دليلكم على وجوب نصب الامام المعصوم لامتنع اختفاؤه لانه لا
ينافي ذلك كون ظهوره وتقرره موقوفين على انقياد حدث من الناس
يقتضي اختفاؤه وعدم ترتب بعض مصالح انزال القرآن عليه فانه قدر
عليه مصلحة اتمام حجة تعالى ونظيره ان يقال من مصالح انزال
المطر وخلق العيون والانهار تمكين الناس من الرزق الحلال بالزراعة و
الغرس وغير ذلك فيجب على الله تعالى خلق الحديد ونحوه مما يتوقف
الزراعة والغرس عليه واللام يتمكنوا من ذلك فلو فرضنا ان ظالما
قد اخذ جميع الحديد من جميع الناس ومن اكثرهم وافسده في الارض
واهلك الحرث حتى ماتوا او اكلوا الميتة للمخمصة لم يناف ذلك وجوب خلق
الحديد على الله تعالى لتتميم مصلحته واتمام حجته ومن نظايره ان خلق القوة
على الطاعة لازم للتكليف وواجب على الله تعالى في المكلف الذي يعلم الله

تعالى عنه انه لا يؤمن ولا يطيع ثم ~~لا يخفى ان الآيات والاحاديث~~

~~ويكون من حكم بغير ما انزل الله وعن حكم جميع المفتين والقضاة الا عن~~

~~علم او ظن كثيرة وحيث بعيد مجوجها العلم لكون احاد المعصوم من اصول~~

~~الدين وان من مات ولم يعرف امام زمانه مات ميتة جاهلية~~

~~فنقول هذه قول القوم والنظر في الدليل هو الموجب الذي يدل على~~

~~يجب العلم بيان بعض هذه الآيات وبعض ما يستدل به الخصم~~

حاشيتها لا نقال لو كان ما ادعيتم ضروريا للدين تقبو لكم نقله وعلم

الدين ضرورة آن من مصالح الآخر ضروريا لما انكره بعض اهل الاسلام

وقد ذهب بعض النواصب الى جواز خلو الزمان عن المجتهد لانا نقول

من الجواب ان انكار بعض اهل الاهواء والبدع او الجهالات و

مثل هذا الشيء لا ينافي كونه ضروريا لدين الاسلام الا ترى ان بعض

المسلمين العوام اذا قرئ عليه بعض آيات هذا القرآن يجحد كونه

من هذا القرآن ولذا امثلة كثيرة على انه يمكن لنا كون امكانها عادة

ضروريا فان المنصف يعلم قطعا انه لو لم يكن معصوم في كل عصر وكان

كما ذهب اليه النواصب لامتنع عادة لاحد العلم بكل حكم شرعي

فقهي واقعي يحتاج اليه العوام من ماخذها المسطورة في الكتب والحكم مدون

تلفيق وتعارض وان كان من اذكر الناس وابعدهم واقرب عهده من

عن الجامع لشرائط الافتاء والقضاء ... خلو الزمان ... الاوصياء

النبي

وسنذكره في البحث التاسع

النبي صلى الله عليه وآله كما يظهر لمن تتبع اخبار بعض من الصحابة والتابعين

~~متى ذكرنا في حد الفقه~~ ان الاجتهاد وفيه ما يمتنع عادة وقوع فاشاع العلم بطرق

اولى ويظهر للمنصف مما ذكرنا انه يكفي حين ظهوره الامام المنتظر محمد بن الحسن عليه

وعلى آبائه الف الف سلام وتحية في العلم المعجز الدال على امامته كونه

عالما بالاحكام الفقهية الواقعية والحكم مدونة مدونة ومتناقض وهكذا

يمكن جعل علم الائمة الماضين المعصومين سلام الله عليهم معجزا لامامتهم

كما روي عن هشام بن سالم وغيره من الشيعة من امتحان ابي الحسن

الاول عليه السلام في المسائل حين ادعى اخوه عبد الله بن جعفر الا

مامة بعد ابيه عليه السلام ومن تتبع كتب اصحابنا في الاحاديث

المنقولة من اهل البيت واحدا واحدا منهم عليهم السلام علم انه كان يعرض

عليهم كل سائل من الاقاصي والاداني دقائق المسائل الالهية

وغيرها وكانوا عليهم السلام يجيبون عنها بديهة بلا تامل ولا سابقة

تهيئة بجواب حاضر به بقي آثار العلم الى آخر الزمان ولولاه لانقطع الا

هتداء الى الحق في هذه الازمان فلينظر اللبيب المنصف هل هذا الا معجز

خصهم الله تعالى به وقد عجز عن تصور هذه المسائل الدقيقة افاضل

فحول العلماء في تصنيفاتهم بعد تفكراتهم الطويلة العميقة كما يظهر بالرجوع

الى التصانيف من لم يتتبع احاديث اهل البيت عليهم السلام في علم الكلام

الم يأتكم انباء اتضاب النواصب المتغلبين الذين رأوا النبي عليه السلام
وشاهدوا الوحي دهرا من الازمان لما ادعوا الخلافة كيف ارتبكوا في الوحل
في المسائل الغير الدقيقة وفضحوا انفسهم ووضعوا الاجتهاد وكون المخطئ
في الحكم مثابا وتجويز الاختلاف والتلون في الحكم بل نقول لا انصاف
ان كثيرا من فتاوى اتضاب النواصب وقضاياهم مخرجات
لاهل البيت عليهم السلام فان الخليفة الثاني مثلا كان [illegible]
[illegible] وقد شاهد الوحي وخالط اهل
العلم وحضر مجالس [illegible] الدهور داعي حين وصية النبي عليه السلام
العلم التام بكتاب الله قوله حسبنا كتاب الله مع ان كتاب الله
كان لم يجمع بعد ومع ذلك كان يأتي في احكام الله ايام خلافته
بما لا يكاد يأتي به المجانين ولنقل واحدا من فتاويه واحدا من
قضاياه ليعتبر اولوا الالباب الاول قال مسلم في صحيحه في باب
التيمم الاول حدثنا يحيى بن يحيى وابو بكر بن ابي شيبة وابن نمير جميعا عن
ابي معاوية قال ابو بكر حدثنا ابو معاوية عن الاعمش عن شقيق قال
كنت جالسا مع عبد الله وابي موسى فقال ابو موسى يا ابا عبد الرحمن
ارأيت لو ان رجلا اجنب فلم يجد الماء شهرا كيف يصنع بالصلوة
فقال عبد الله لا يتيمم وان لم يجد الماء شهرا فقال ابو موسى فكيف بهذه

[illegible]

الاية في سورة المائدة فلم تجدوا ماء فتيمموا صعيدا طيبا فقال عبد الله
لو رخص لهم في هذه الاية لاوشك اذا برد عليهم الماء ان يتيمموا بالصعيد
فقال ابو موسى لعبد الله الم تسمع قول عمار بعثني رسول الله صلى الله
عليه وسلم في حاجة فاجنبت فلم اجد الماء فتمرغت في الصعيد كما تمرغ
الدابة ثم اتيت النبي صلى الله عليه وسلم فذكرت ذلك له فقال انما
كان يكفيك ان تقول بيديك هكذا ثم ضرب بيديه الارض ضربة
واحدة ثم مسح الشمال على اليمين وظاهر كفيه ووجهه فقال عبد الله اولم
تر عمر لم يقنع بقول عمار وحدثنا ابو كامل الجحدري قال حدثنا عبد الواحد
قال حدثنا الاعمش عن شقيق قال قال ابو موسى لعبد الله وساق
الحديث بقصته نحو حديث ابي معاوية غير انه قال فقال رسول الله صلى الله
عليه وآله وسلم انما كان يكفيك ان تقول هكذا وضرب بيديه
الارض فنفض يديه فمسح وجهه وكفيه حدثني عبد الله بن هاشم العبدي
قال حدثنا يحيى يعني ابن سعيد القطان عن شعبة قال حدثني الحكم
عن ذر عن سعيد بن عبد الرحمن بن ابزى عن ابيه ان رجلا اتى عمر
فقال اني اجنبت فلم اجد ماء فقال لا تصل فقال عمار اما تذكر يا
امير المؤمنين اذ انا وانت في سرية فاجنبنا فلم نجد ماء فاما انت فلم
تصل واما انا فتمعكت في التراب وصليت فقال النبي صلى الله عليه وسلم انما كان

يمكنك ان تضرب بيديك الارض ثم تنفخ ثم تمسح بهما وجهك وكفيك فقال
عمر اتق الله يا عمار قال ان شئت لم احدث به قال الحكم وحدثنيه ابن
عبد الرحمن بن ابزى عن ابيه مثل حديث ذر قال وحدثني سلمة عن ذر في
هذا الاسناد الذي ذكر الحكم قال فقال عمر نوليك ما توليت وحدثني
اسحق بن منصور قال حدثنا النضر بن شميل قال اخبرنا شعبة عن الحكم
قال سمعت ذرا عن ابن عبد الرحمن بن ابزى قال قال الحكم وقد سمعته
من ابن عبد الرحمن بن ابزى عن ابيه ان رجلا اتى عمر فقال اني اجنبت فلم اجد
ماء وساق الحديث وزاد فيه قال عمار ان شئت يا امير المؤمنين لما
جعل الله علي من حقك لا احدث به احدا ولم يذكر حدثني سلمة عن ذر الخ
الثاني قال صاحب القاموس والفريضة المشركة كمعظمة وتمال
المشركة زوج وام واخوان لام واخوات لاب وام حكم فيها عمر فجعل
الثلث للاخوين لام ولم يجعل للاخوين لاب والام شيئا فقالوا له يا امير
المؤمنين هب ان ابانا كان حمارا فاشركنا بقرابة امنا فاشرك
بينهم فسميت مشركة ومشركة وحمارية انتهى ذكر ذلك الحكم عن عمر شرح
وقد ذكر قبله حكم علي عليه السلام في شرحه **وكذلك يكون** جهل عمر
الشافع الملون في الاحكام التي مرت حكاها عنهم كل ذي شعور
للنبي عليه السلام فانه كان في بضع وعشرين سنة بين اظهرهم غير مستغلا

ان شئت ح

الناس من المصدقين والمكذبين مدعيا انه لا يحكم الا عن وحي الهي وكان
كل من الطائفتين كالملائكة في الفطانة والتكرر ولم يراجعه منهم منه عليه السلام
تناقضا بغير اخبار سابق كما في النسخ بان يكون عن غفلة وسهو في الاحكام
الفقهية الواقعة وتدا من اول يبس ولا سيما مع كونه غير ممارس للكتب
كل ذلك معلوم لنا بالتواتر والعادة ولكن الانبياء والائمة عليهم السلام
لعلمهم لم يكتفوا بهذا المعجز في ابتداء الدعوى لانه لا يظهر الا بعد مدة مديدة
ومعاشرة كثيرة لبعض الناس دون العوام البلد وسيجيء في فصل في ذكر
ما يحب معرفته من صفات الله تعالى تحقيق معنى المعجز وشروطه **البحث التاسع**
يعلم مما قيل في حد الفقه ومباحث الاجتهاد ان الفقه والاجتهاد متساويان
باعتبار التحقق ولذا ادخل في حد الفقه الاماره وفي حد الاجتهاد الفقيه
فكل مجتهد في شيء فقيه فيه وبالعكس وان المجتهد المطلق وهو المستفرغ للتحصيل
الظن في كل واحد من الاحكام الواقعية متحقق وفقيه اجماعا وان المتجزي
يمكن ان يكون مجتهدا وفقيها عند القائل بتجزي الاجتهاد ودون غيره وان
المتجزي اذا كان متوقفا في مسئلة التجزي او نافيا للتجزي غير فقيه وغير
مجتهد بالاجماع فيلزم الرجوع الى المجتهد المطلق والعمل بما افتاه به وان يلغي
ظنهما بدليل خارج بمدلوله تعالى في سوره الانبياء فاسئلوا اهل الذكر ان
كنتم لا تعلمون انتهى ولعل توجيهه انه لا ينافي التوقف في مسئلة التجزي العلم

المتهيّ ح

بوجوب رجوع هذا المتجزي الى المجتهد المطلق لجواز جهله بحاله من حيث انه
متجزو علمه بحاله من حيث ذلك الجهل ونحن بعد ما ابطلنا مبني جميع
ذلك بابطال الاجتهاد ونستدل ههنا باربعة ادلة على ان الاجتهاد ولو
كان صحيحا لكان قابلا للتجزي الدليل الاول ان من تتبع مظان الاحكام
والاستنباطات الظنية علم ان المجتهد المطلق غير ممكن الا بخرق عادة
الله تعالى كما ندعيه من ان العلم بالجميع في المعصومين من اهل البيت عليهم السلام
بخرق العادة وعلم ان ما يجده المجتهدون بعضهم عليه في اكثر اجتهاداتهم
ليس بظن عن امارة بل اعتقاد مبتدا نشا عن حب الاجتهاد والتصدر
للافتاء والقضاء كاعتقاد كل من ابني فاضلين قريبي الفضيلة ان
اباه افضل من ابي الاخر ولم يرفقط العكس وشبهه في الاجتهادات
كثير حتى ان سيدنا الاجل المرتضى قال في الشافي في الفصل الثالث
قد دلت الادلة الواضحة على ابطال ما نسميه اجتهادا واحد ما يدل
على ذلك ان الاجتهاد في الشريعة عندكم هو طلب غلبة الظن فيما لا
دليل عليه والظن محال ان يكون له مجال في الشريعة ولا يصح ان يطلب
في الظن تحريم شي منها وتحليله لان الشريعة مبنية على ما يعلم الله تعالى من
مصالحنا التي لا عهد لنا فيها ولا عادة ولا تجربة الا ترى انه تعالى
قد حرم شيئا واباح مثله وما هو من جنسه واباح شيئا وحظر مثله وما صفته

كصفته فكيف يمكن ان يستدرك بالظن الحلال والحرام من هذه الشريعة وما
يوجب الظن ويقتضيه مفقود فيها انتهى ثم اطنب فيه الكلام في دفع ما
اورده الخصوم القائلون بان الظن يغلب في احكام الشريعة وان لم
يكن لنا طريق مقطوع عليه من اراده فليرجع اليه وقال صاحب الفوائد
المدنية ومما يتفطن بتعذر المجتهد المطلق الامدي من الشافعية وصدر
الشريعة من الحنفية مع كثرة طرق الاستنباطات الظنية عندهم والعجب
كل العجب من امامي يزعم عدم تعذره مع فقد طرق الاستنباطات
الظنية عنده انتهى الدليل الثاني انه لو امكن تحقق المجتهد المطلق لعلمه او
ظنه بامارة بانه مجتهد مطلق غير ممكن عادة فان المجتهدين كانوا لا
يدرون الجواب في كثير من المسائل وليس لهم طريق الى ان يعلموا او يظنوا
بامارة انهم قادرون بعد الفكر والمراجعة على الاجتهاد فيه فيلزم ان لا
يجوز لاحد العمل باجتهاده الدليل الثالث انه لا يمكن عادة للمقلد العامي
او المتجزي ان يعلم او يظن بامارة اجتهاد غيره بالاجتهاد المطلق بطريق متعارف بلا تكلف تم
اولى فيلزم ان لا يجوز للعامي او المتجزي الرجوع الى المجتهد الدليل
الرابع انه لو لم يجز للمتجزي العمل بظنه لم يكن له العلم بجواز عمله لان استدلال
المتجزي على وجوب الاستفتاء من المجتهد المطلق بظاهر قوله فاسألوا اهل الذكر على ما نحن فيه
غير ممكن لانه لو علم المتجزي جواز عمله بظاهر في مسائل الاصول فعلمه

بجوازه فى الفروع اولى وينافض هذا توقفه فى التجزى ونفيه له ولو
ادعى الاجماع على وجوب عمل المتجزى بهذا الظن مع هذا الظن دون
الظواهر والظنون الاخرى فى الاصول او الاجماع على رجوع المتجزى
الى المجتهد المطلق توجه المنع وكذا لو ادعى رجوع المتجزى فى مسئلة جواز عمله
بظنه الى المجتهد المطلق كما احتمله صاحب المعالم كيف وهى مسئلة اصلية و
لا يجرى فيها التقليد للمجتهد وبعد التسليم يجوز فرض الكلام فى المتجزى الذى
لم يطلع على هذا الاجماع فيلزم ان يكون اسوء حالا من العامى قوله
ونبيّن ايضا ما عندنا فى صفة المفتى والمستفتى يعنى ~~ان صفة المفتى~~ والمستفتى
ليست من اصول الفقه لان المستفتى فى مسئلة شروطه لا يصير بقول المفتى
فقيها مطلقا ولا فقيها فيها لان الحكم الفقه المطلق العلم بالقدر الصالح
من الاحكام الشرعية كما مر وهذا القدر اكثر من مجموع ضروريات
الدين وضروريات المذهب وما يجرى مجراهما فى المعلومية و
سيبين المصنف فى فصل فى ذكر صفات المفتى والمستفتى ان العلم
بالمفتى يشترط فى جواز الافتاء يعنى الافتاء الحقيقى وان العلم به لا
يحصل الا بعد معرفة امور صعبة غير حاصلة فى المستفتى يعنى فيما ليس
من الضروريات ولا مما يجرى مجراها ولا شك ان لا يحصل كما هو
من الرتبة خصوصا فى زمن الغيبة الكبرى فلا يحصل للمستفتى بسبب الفتوى

از بعض الاقراح مو

وحقيقة الحال انه الكلينى فى كتاب
الحجة فى باب ان اهل الذكر الذين
امر الله الخلق بسؤالهم هم الائمة
عليهم السلام [illegible]

[illegible]

العلم بالمسئلة حتى يكون فقيها فيها بل قول المفتى غايته يوجب غلبة الظن
وفيه نظر لان العلم المأخوذ فى حد الفقه اعم من الواصلى والواقعى
فان العلم بالحكم الواقعى غير ممكن فى زمن الغيبة فى غير الضروريات وما
يجرى مجراها وقد بيّنا فى باب الحجة انه لا يجوز الفعل ولا الترك الا
مع العلم بالجواز الواصلى وبيّنا ايضا فى الحاشية السابقة ان الاجماع
حاصل على انه لا يجوز العمل بغير علم فالمستفتى فى مسئلة يصير بقول المفتى
فقيها فيها الا ان يوجد فى حد الفقه كون العلم حاصلا عن الادلة التفصيلية بناء
على الفرق بين العلم عن الدليل الاجمالى والعلم عن الدليل التفصيلى بان
الاول لا يجوز له الافتاء بخلاف الثانى كما هو طريقة اهل الاجتهاد وهذا
الفرق لم يدل عليه دليل القطعى الا ان يدعى الاجماع وربما ادعى ان ظاهر
الروايات الكثيرة عن اهل البيت عليهم السلام الواردة فى انه يجب
رجوع الناس فى الافتاء والقضاء الى رواة احاديثهم عليهم السلام عدم
الفرق ويظهر بذلك ان العلم بعض مسائل اصول الفقه واجب عينى
فاليس النزاع فيه الا للنزاع فى تفسير الفقه وهو فيه لفظى قوله واما الكلام
فى الحظر والاباحة فعندنا وعند اكثر من خالفنا طريقه العقل فهو ايضا
خارج من هذا الباب يعنى ان الكلام فيهما قبل ورود الشرع بخصوص
شىء وعمومه هو المتنازع فيه والمعركة بين الاراء فهو خارج عن القسم

الكلام في الاخبار وبيان اقسامها وكيفية ... لانها الطريق الى اثبات المطالب ثم الكلام في الافعال لانها ماخوذ من العلم بالمطالب ثم الكلام
تتبع ما هذه ... وليس منه ولما كان المتبع بهذه الاصول العلم فلا بد من ان نبين ... بيان حقيقته والفرق بينه

الثلث لان دليله حينئذ العقل لا الخطاب ولا يخفى انه اذا خرج عن هذا
القسم خرج عن الفقه مطلقا لان محموله الحكم العقلي الواجب صلى لما
من ان العقل لا يستقل الا به ومحمول الفقه الحكم الشرعي اما الواقعي او
الوصلي كما مر والاقوى من المخالفين بهم الذين يشير المصنف الى
انهم خرجوا عن المتنازع فيه في اواخر فصل في ذكر بيان الاشياء
التي يقال انها على الحظر او الاباحة بقوله ونحن لا نمتنع ان يدل دليل السمع
على ان الاشياء على الاباحة بعد ان كانت على الوقف بل عندنا الامر
على ذلك واليه نذهب وعلى هذا سقطت المعارضة بالآيات انتهى و
يظهر بما ذكرنا ان ما ذهب اليه بعض المتاخرين من ان الكلام في
حظر الاشياء واباحتها قبل ورود الشرع لغو كلام في محله لكن لا لما ذكره
من انه بحث على تقدير غير واقع بناء على ان كل حكم فيه خطاب يعمه
ابدا لا يحتمل ان يراد بالورود البلوغ وايضا التقدير واقع في غير
المكلفين نحو الاطفال المميزين بل لانه خارج عن اصول الفقه فينبغي ان
يقتصر في البحث عنها على اثبات الخروج ويظهر ايضا انه ينبغي ان يبحث
عن الاباحة بالشرع العام ويلحق بهذا القسم من اصول الفقه وان امكن تركه
لظهوره وعدم كثرة مباحثه او دقتها قوله والاولى في مقدم هذه الاصول الى
في ترتيب هذه الاصول قوله ولما كان المبتنى الى آخره هذا شروع في

وبين الظن وغيره وما يصح من ذلك ان يكون مطلوبا وما لا يصح متن



بيان الاحتياج الى ذكر الفصول [illegible] بعد الفصل الاول وقبل الشروع
في المقاصد على سبيل المبادئية وهو معطوف على قوله ابتداء في اول الكتاب
والاولى بيان الاحتياج الى ما في فصل في ذكر اقسام افعال المكلف لانه
ذكره على سبيل المبادئية وكان راي المصنف فيه كان اولا ان لا يذكره
في المبادي لانه ذكره في الكلام في الافعال ثم ذكر بعضه في الكلام في
الحظر والاباحة والاولى ايضا بيان الاحتياج الى ما في فصل في ذكر الوجه
الذي يجب ان يحمل عليه مراد الله بخطابه لانه ذكره على سبيل المبادئية
وكان راي المصنف فيه ايضا كان اولا ان لا يذكره ويكتفي فيه بما ذكره
في اواخر فصل في حقيقة الكلام ثم يحتمل ان يراد بقوله فينبغي بهذه الاصول
العلم ان المقصود ببيان مسائل الاصول العلم بتلك المسائل ويحتمل
ان يراد ان المقصود باثبات مسائل الاصول العلم بالفقه وهذا
يدل على ان محمول الفقه الذي هو نتيجة مسائل الاصول محمولة الاحكام الفقهية
الوصلية اذ العلم بالواقعية غير مترتب على هذه المسائل في هذا الزمان الا
الاشاذا ان دركما يظهر على المتتبع قوله وما يصح من ذلك ان
يكون مطلوبا المراد بكونه مطلوبا امر الشارع به فيحتمل ان يكون ذلك اشارة
الى العلم او الى الظن او الى كليهما والعلم الذي يصح ان يكون مطلوبا
للشارع هو المكتسب لانه فعل العالم وقدمنا ان ما يتوقف عليه وجوب

ولا بد ... من بيان ما لا يتم العلم ... [illegible]

وكان ذلك ... [illegible]

في ذلك العلم ... [illegible]

... [illegible]

من هذا الكتاب ... [illegible]

الشرع من العلوم المكتسبة لا يصح ان يكون مطلوبا بالشارع فما لا يصح هو

الضروري اذ لا زم من فعل غير العالم ولا تكليف الا بفعل المكلف والطرق

الذي يصح ان يكون مطلوبا ما يكون في محل الحكم وما لا يصح ما يكون في نفس

الحكم كما سيذكره في الفصل الثاني بقوله واما الظن فعندنا وان لم يكن

اصلا الخ **قوله** ما لا يتم العلم الا به اللام للعهد والمراد اما العلم

الذي يصح ان يكون مطلوبا وهو المكتسب واما علم اصول الفقه او اللام

للجنس ح يراد بالتمام الكمال **قوله** وما يجب ان يكون على عطف تفسير

لشرائط المناظرة والضمير في يكون للمناظرة في عليه لما **قوله** حسب ما يقتضيه

الحاجة اليه الضمير الاول لما والثاني للجميع **قوله** وتحصيل العلم منصوب

معطوف على تعيين وضمير المفضي اليه راجع الى العلم **قوله** في بيان حقيقة

العلم المشهور ان الصورة الحاصلة في الذهن ان كان اذعانا وقبولا

للنسبة يسمى تصديقا والا تصورا والتصديق ان كان مع تجويز نقيضه

يسمى ظنا سواء كان مطابقا للواقع ام لا وان لم يكن مع تجويز نقيضه يسمى

جزما واعتقادا وقد يطلق الاعتقاد على التصديق مطلقا والجزم ان

لم يكن مطابقا للواقع يسمى جهلا مركبا وان كان مطابقا له فان كان

ثابتا اي ممتنع الزوال يسمى يقينا ومراد هم امتناع الزوال بشرط بقاء

محال العقل وتذكر ما حصل عنه من البرهان او المشاهدة او نحوهما علم او صح

كما سيذكره في فصل صح

الذي حصل عنه وقد يطلق اليقين على ما هو اخص من هذا وهو ان يكون المعلوم

بهذا العلم منظورا للعالم كانه يشاهده فيقبل به ولا يخالفه اصلا كما يظهر من

الكافي في باب حقيقة الايمان واليقين وان لم يكن ثابتا يسمى تقليدا

قد يطلق التقليد على الحق بقول الغير مطلقا كما سيظهر بقول المصنف واما التقليد

الخ والعلم يطلق على ثلثة معان الاول عند المنطقيين وهو الصورة الحاصلة

في الذهن الثاني عند المتكلمين وهو ما يشمل اليقين والتصور مطلقا قال

في التجريد في بحث الكيفيات النفسانية منها العلم وهو اما تصور او تصديق

جازم مطابق ثابت انتهى الثالث عند الاصوليين واهل اللغة وهو اليقين و

عليه يبتنى الاطلاقات في الكتاب والسنة مع القرينة الصارفة واليه يرجع حد المصنف

قوله حد العلم ما اقتضى سكون النفس السكون امر عدمي والعلم وجودي

فلا يتوهم اتحاد المقتضي والمقتضى ولم يقل ما اقتضى تمييزا لا يحتمل النقيض كما قيل

للزوم الاتحاد ولان ضمير لا يحتمل ان رجع الى التمييز حقيقة كما هو الظاهر يرد

انه لا نقيض للتمييز او نقيضه محتمل وان رجع الى متعلقه يخرج عنه العلم بما

عدا القضايا الضرورية فلا بد ان يرجع الى التمييز مجازا ويراد عدم احتمال

متعلقه باعتبار تعلقه به ويرجع الى عدم تحقق احتمال نقيض متعلق التمييز في

ظرف التمييز وهو تكلف يجب الاحتراز عنه في صناعة التعريف ولا يخفى ان

شائبة الوهم لا ينافي سكون النفس فلا يتوهم من قوله تعالى حكاية عن

وقد يطلق العلم على هذا ويمكن ان يحمل عليه قوله نوع العلم انه لا اله الا الله صح

علم صح

ابراهيم عليه السلام ولكن ليطمئن قلبي انه عليه السلام لم يكن عالما بامكان
احياء الموتى فانه لم يك شاكا او هو بانضمام المشاهدة الى البرهان وروى
ابن بابويه في كتاب التوحيد عن الرضا عليه السلام انه قال ان الله
تبارك وتعالى كان اوحى الى ابراهيم عليه السلام اني متخذ من عبادي
خليلا ان سألني احياء الموتى اجبته فوقع في نفس ابراهيم عليه السلام
انه ذلك الخليل فقال رب ارني كيف تحيي الموتى قال اولم تؤمن قال
بلى ولكن ليطمئن قلبي على الخلة الحديث وربما يطلق على المشاكة الوهمية
انه شك مجازا ولا يبعد ان يكون قوله تعالى في سورة يونس فان
كنت في شك مما انزلنا اليك محمولا عليه ثم ظاهر كلام المحقق موافق
للذريعة ان سكون النفس اخص من عدم تجويز النقيض وان عدم
تجويز النقيض متحقق في الجهل المركب والتقليد دون سكون النفس
كما سيجيء في قوله لان الجاهل متصور نفسه بصورة العالم الى آخره
ولعله زعم ان سكون النفس هو عدم تجويز النقيض مع رسوخه في
النفس اي امتناع زواله بالمعنى المذكور سابقا وقال المحقق الطوسي
في شرح رسالة العلم الجهل المركب والتقليد يشتركان العلم في كونهما عقيدتين
مقارنين لسكون النفس الا ان العلم يقتضيه بالذات والباقيان
يقارنانه لا على سبيل الوجوب انتهى والظاهر منه ان سكون النفس في

تحيي

الاعتقاد

الاعتقاد مساوق لعدم تجويز النقيض والاحتراز في حد العلم عن الجهل و
التقليد ليس باعتبار سكون النفس بل باعتبار قيد الاقتضاء فان المراد انه
باعتبار نحو حصوله يمنع زوال السكون بعده بالمعنى المذكور سابقا
وسيظهر الحق فيه واما جعل عدم التجويز مقولا بالتشكيك وجعل السكون
مرتبة شديدة منه فينافيه كلام المحقق عليه فظاهر البطلان لان مثل جعل
اليقين الذي هو العلم مقولا بالتشكيك بالشدة والضعف كما يفهم
من الكشاف في قوله تعالى في سورة الانفال زادتهم ايمانا وذهب
في تلخيص المحصل الى ان العقل لا يشك فيما جزم به من العلوم العادية
كالعلم بان الانسان المشاهد شابا او الشيخ ما خلق الآن دفعة من
غير اب وام بل كان قبل ذلك طفلا مترعرعا بسبب احتمالات بعيدة
حاصلة من القول بالفاعل المختار او الشكل الغريب الفلكي وان لم
يكن هذا الجزم مثل الجزم بان الكل اعظم من جزئه لكن التفاوت
بينهما لا يبلغ حدا يجعل احد الجزمين ظنا قال واعتبره البعض بالتجربة
فانها لا تبلغ في الجزم حد الاوليات مع انها يقينية بعيدة عن الا
رتياب انتهى وهذا يدل على ان سكون النفس ايضا مقول بالتشكيك
قوة وضعفا وهو ظاهر البطلان الا ان يصطلح على اصطلاح آخر في
السكون [illegible] فان السكون عدم الحركة والاضطراب والانعدام من

المحقق الطوسي رحمه الله

حيث انها اعدام لا تقبل التشكيك الا ترى انه لا يمكن ان يقال ان ترك
الواجب اشد عدما من الفعل او عدم السواد في الثلج اقوى منه في العاج
واما العاديات التي هي نحو عدم انقلاب الجبل ذهبا بعد غيبتنا عنه و
عدم صيرورة ماء اواني البيت بعد خروجنا عنه فضلاء عالمين بالرياضيات
وغيرها فالتصديق بها على قسمين لان اول التصديق بتحققها على تقدير
بقاء وضع العالم فيها على مجرى العادة وهذه شرطية معلومة اما
بكليته مما شوهد بتكرر اشياء عليه او هي من المشاهدات كعلمنا بعدم
سواد جسم رايناه ابيض ان كان باقيا على ما شوهد عليه الثاني
التصديق بتحققها بدون تعليق وهي حينئذ ظنيات بظن متاخم للجزم
مشتبه بالجزم ومع ذلك ان اعتقدنا بها ليس الا كتصديق من كان
في زمان النبي صلى الله عليه وآله غائبا فاخبر عليه السلام بعدم
انشقاق القمر وحنين الجذع ومجيء الشجرة ونحو ذلك من خوارق العادة
حين وقوعها وتصديقها بها ليس علما هكذا ما نحن فيه لان تساوي
النقيضين في العقود ينافي كون احدهما علما والآخر جهلا كما يجيء
في هذه الحاشية لا يقال يمكن الاعتراض عليه اما اولا فبالنقض لانه لو
تم ما ذكرتم لزم ان لا تكون المشاهدات من الضروريات لان تصديقنا
بكون من يتكلم معنا زيدا المعلوم عندنا بالمعاشرة المديدة وقربا العهد

ليس الا كتصديق ابراهيم ولوط عليهما السلام بكون الملائكة الذين هم رسل
الرب من جملة الانسان حين اتاهم بصورة الغلمان كما قاله المفسرون في
تفسير سورة هود وكتصديق كفار قريش يوم بدر بكون المتمثل لهم بصورة
سراقة انسانا على ما نقل بعض المفسرين في تفسير سورة الانفال في
قوله تعالى واذ زين لهم الشيطان الاية وكتصديق اصحاب النبي صلى الله
عليه وآله حين تمثل جبرئيل عليه السلام بصورة دحية الكلبي على ما نقل بكونه
دحية وكتصديق مريم عليها السلام بكون المخاطب من البشر حين قالت
اعوذ بالرحمن منك ان كنت تقيا ونقول ايضا لو جاز خرق العادة
ح لجاز ان يخلق الله شخصا غير زيد على شكله وتخطيطه وحجمه وجميع صفاته
فيتحد معه من جميع الوجوه الا التشخص كما ذهب بعض المفسرين الى
وقوعه في عيسى حيث قال تعالى وما قتلوه وما صلبوه ولكن شبه لهم حيث
القوه في الشيطان في تفسير هذه الاية فان قيل هل يجوز ان يلقي الله
شبه زيد على عمرو حتى لا يفصل الناظر اليهما بينهما كما لا يفصل قبل القاء
الشبه قيل ذلك ممتنع والقصد بلا خلاف ويجوز ان يفعل عندنا
بغيظ الملحد وتشديد التكليف وان كان ذلك خارقا للعادة والنهي
فلنكن واقعا فقد تعارض حينئذ في رؤيتنا زيدا بكونه زيدا ليس الا كتصديقنا
حين رؤيتنا مثله المذكور بانه زيد ونسوق الكلام الخ وهو متمسك

سراقة حم

رؤي في الكافي في كتاب الدعاء في اخر الابواب حم

الذاهبين في امتناع خرق العادة مطلقا فانهم قالوا لو جاز خرق العادة
لجوزنا ذلك فلم يحصل لنا العلم بالمشاهدة وهو سفسطة واما ثانيا فبانه
وهو متساوي التصديقين في القوة فانهم قالوا ان خرق العادة ممكن و
لكن ان كان غير واقع خلق الله تعالى فينا العلم بعدم وقوعه وهو
العلم العادي وان خرق الله تلك العادة ...
... استلب الله تعالى هذا العلم عن القلوب بالكلية
بكليتها انتهى والحاصل انه قد يكون التصديقان مختلفين في القوة
ولا سبب لاختلافهما الا صدق متعلق احدهما وكذب متعلق الآخر كما في
في شروط افادة التواتر العلم الضروري فلا يجب ان يعلم ان المصدق
او احدهما مثل التصديقين المذكورين ما هو سبب لاختلاف تصديقيهما
علما وجهلا ولذا يحصل العلم بكون المرئي زيدا لمن يجوز ان يخلق على
سبيل خرق العادة شخص آخر على جميع صفاته وان فرضنا امتناعه
لانه لو امتنع لم يكن امتناعه بديهيا فقبل الاطلاع على الدليل يجوز الا
مكان بالتجويز العقلي لانا نقول في الجواب عن صدور التشخص انا لا نم
تساوي التصديقين فيها على القول بان صورة دحية مثلا غير البدن
المعهود لدحية واما على القول بانها عينه لكن لما حصل لجبرئيل عليه السلام
تسلط على روح دحية في ذلك الوقت بحيث صارت بروح دحية الى

جبرئيل عليه السلام كنسبة بدن دحية الى روح دحية فصارت افعال دحية صادرة
عن جبرئيل عليه السلام في ذلك الوقت كما ان افعال بدن العباد
الاختيارية صادرة عن ارواحهم فالامر واضح وقس على ذلك جميع الامثلة
ومما يؤنس بذلك بعض الانس ما ذكره جمع من المفسرين في تفسير سورة
الحج في قوله تعالى القى الشيطان في امنيته من ان الامنية تلاوة والقصة ان
وتلاوة ما ليس من القران في جملة القران المنسوبة الى الشيطان وقعت
على لسان بعض البشر فالمؤاخذ منهم على انها جرت على لسان النبي
عليه السلام حاشاه والامامية منهم على انها جرت على لسان بعض الكفار
وله نظائر في الكتاب والسنة نحو قوله تعالى وما رميت اذ رميت ولكن
الله رمى وقوله عليه السلام انا نجيه ... ولكن الله نجاه واما حديث جواز
ان يخلق الله تعالى شخصا غير زيد على مثل جميع صفات زيد الا التشخص
فجوابه انا نعلم من رؤية زيد المعروف عندنا علما باشتباه انه زيد بالضرورة
لا بالكسب ونعلم انه تعالى لم يفعل ذلك ولو فعل لم يحصل لنا التصديق
البالغ في القوة هذا الحد وعن الحل انه انما يتصور فيما اذا كان احد التصديقين
ضروريا والاخر ليس كذلك واما اذا لم يكن كذلك بل كان متساويين في
النسبة الى الحس والعقل ومنه صورة الاستدلال فالتساوي معلوم والا
لزم اطلاع جميع الناس العارفين بالعادات على الغيب المتعلق بالعادات

سواء كان في زمانه او قبله او بعده لان ما كان واقعا على العادة في احد
الازمنة الثلثة فهو يعلم ما لم يكن واقعا فيعلم عدم وقوعه بعدم علمه ولا يعلم
الغيب الا الله لا يقال عدم العلم لا يستلزم العلم بالعدم الا اذا كان
عدم العلم مخصوصا بما خرق العادة فيه لم لا يجوز ان يكون في زمان
خرق العادة جميع العاديات المنحصرة في غير المنحصرة غير معلوم لانا نقول
يلزم تجويز زمان خرق العادة عن جزء من الازمنة الماضية والمستقبلة
وهو ايضا غيب ويجب بالضرورة بجواب آخر ايضا هو انا لا نم الشرطية
الاولى فانه لو امتنع هذا القسم من خرق العادة لمنافاته جاز حكم حصول
العلم في المشاهدة ووجب تاويل ما ظاهره وقوعه لا يلزم امتناع خرق
مطلقا ويدل على ذلك ايضا ان علم الممكن سواء كان ضروريا او كسبيا لابد
له من موجب مخصوص يمتنع بعادة الله تعالى وعقلا تخلفه عنه كالمشاهدة
والنظر وغير ذلك كما انه لابد لصدق متعلقه ايضا ان كان ممكنا في
نفسه من موجب مخصوص يمنع تخلفه عنه كما في العلم بالامور الواقعة
الان او منع عدم افضائه اليه ولو امتنعا عادة لاحقا كما في العلم بالامور
الواقعة بعد الان لخبر الله تعالى عنها الشارع لعلمه تعالى التابع للمعلوم
وبه يمتاز عن الظن كما سيجيء عن علم الله تعالى فانه علم بالغيب وليس
العاديات المذكورة ما يتوهم انه موجب للعلم الا محض تكرر المشاهدة

وعدم

وعدم رؤيتها على غير ما شوهدت عليه اصلا او كونها على مقتضى طبايع الاجسام
او وقوعها او اثنان او الثلثة وليس محض تكرر المشاهدة للشيء موجبا للعلم
ببقايه على ما شوهد عليه والا لكان تكرار رؤية زيد في بلد ما موجبا للعلم
ببقايه فيه بعد غيبته وتكرر مشاهدة طلوع الشمس من المشرق وعدم طي
السموات علة للعلم بان لن يطلع الشمس من المغرب ولن ينطوي السموات
والمعلوم خلافه وليس كونها على وفق مقتضى طبايع الاجسام موجبا والا
لامتنع العلم بخوارق العادات وليس الوقوع ايضا موجبا لا منفردا ولا
منضما لما مر فيبطل بهذا من استلزامه العلم بالغيب ويدل على ذلك ايضا
ان العلمين لا يمكن ان يختلفا في نفسهما بالتشكيك قوة وضعفا انما الاختلاف
الممكن اختلافهما بالخارج كمعارضة الوهم في احدهما دون الاخر او نحو ذلك
وانا نجد الفرق بين نفس التصديق بهذه العاديات وبين التصديق
بقولنا الواحد نصف الاثنين او زوايا المثلث مساوية لقائمتين
بعد علمنا ببرهانه وهذا فرق في نفسها وبصريح العقل وليس من معارضة
الوهم لان الف الوهم بما احس به عليه اكثر واشد منه بهذه فتامل في
الدعاء الى ضم غير العلم من امثال ذلك الى العلم لا العكس ومر في كتاب
الفوايد المدنية في بحث اغلاط العوام ومن تلك الجملة ان الفلاسفة وعلماء
الاسلام سموا الاعتقاد الجازم الى مطابق للواقع وغير مطابق له وتعيين

من كلام اصحاب العصمة صلوات الله وسلامه عليهم اشباع القسم الثاني في
كتاب المحاسن عنه عن علي بن الحكم عن هشام بن سالم عن ابي عبد الله عليه السلام
في قول الله تبارك وتعالى واعلموا ان الله يحول بين المرء وقلبه
فقال يحول بينه وبين ان يعلم ان الباطل حق عنه عن ابن محبوب عن سيف
بن عميرة وعبد العزيز العبدي وعبد الله بن ابي يعفور عن ابي عبد الله
عليه السلام قال ابى الله ان يعرف باطلا حقا ابى الله ان يجعل الحق
في قلب المؤمن باطلا لا شك فيه وابى الله ان يجعل الباطل في قلب
الكافر المخالف حقا لا شك فيه ولو لم يجعل هكذا ما عرف حق من باطل وفي
كتاب التوحيد لشيخنا الصدوق محمد بن علي بن بابويه قدس سره في
باب السعادة والشقاء حدثنا محمد بن الحسن بن احمد بن الوليد رضي الله
عنه قال حدثنا محمد بن الحسن الصفار وسعد بن عبد الله جميعا قالا حدثنا
ايوب بن نوح عن محمد بن ابي عمير عن هشام بن سالم عن ابي عبد الله
عليه السلام في قول الله عز وجل واعلموا ان الله يحول بين المرء وقلبه
قال يحول بينه وبين ان يعلم ان الباطل حق وقال ابو عبد الله عليه
السلام ان الله تبارك وتعالى ينقل العبد من الشقاء الى السعادة
ولا ينقله من السعادة الى الشقاء لا يقال نشاهد في كثير من الناس الظن
المتاخم للجزم جزما فيزعمون انهم جزموا وليس كذلك كما نقلناه عن منطق

انا رجزمهم بما هو خلاف الواقع
لانا نقول كثيرا ما نظن كثير
من الناس ح

الشرح العضدي للمختصر الحاجبي وعن مبحث الاجماع من ذلك الشرح او قول
لي دليل عقلي ايضا على ذلك وهو انه قد تقرر في موضعه كحواشي السيد الشريف
على الشرح العضدي للمختصر الحاجبي ان اليقين له موجب مخصوص لا يحصل
الا به كالاحساس بجزئه ومن المعلوم ان القضية الكاذبة ليس لها موجب يوجب
الجزم بها كما في اليقين واما الامارات المؤدية الى حصول الظن بالقضايا
الكاذبة فهي كثيرة مشاهدة واعلم انه قد تواترت الاخبار عنهم عليهم السلام
بان الشيطان قد يلهم بعض القلوب الاكاذيب وان له تسلطا على
بعض الناس مثل تسلط شياطين الانس على بعضهم ومن المعلوم ان
مقتضى الروايات المتقدمة انه لا يوجب جزما وانما مقتضى ما يحصل به الظن
انتهى ويمكن ان يحمل ايضا عليه قوله تعالى في سورة النساء ان
كيد الشيطان كان ضعيفا الملهم ثم وجه دلالة الحديث الاول على المطلوب
ان استحالة تعلق العلم بالباطل عقلا معلوم لكل من عرف معناهما
فنسبة المنع منه الى الله تعالى غير معقول فلا بد ان يكون المراد منه
المنع من ان يكون الباطل كالمعلوم في الجزم وقوله عليه السلام في
الحديث الثاني لو لم يجعل هكذا ما عرف حق من باطل اشارة الى دليل
عقلي على امتناع تعلق الجزم بالباطل في ذهن العاقل وتقريره
يحتاج الى تمهيد مقدمة هي ان لفظ الحق قد يطلق على العلم ويمكن ان

فی سورة یونس او سورة النجم — علیهم

یحمل قوله تعالی ان الظن لا یغنی من الحق شیئا وقد یطلق علی المعلوم ویمکن ان
یحمل علیه قوله تعالی فی سورة المؤمنون بل جاءهم بالحق الآیة وکذا قوله تعالی
فذلکم الله ربکم الحق الآیة وقد یطلق علی ما یطابق نفس الامر والباطل
یقابله فی معانیه ویمکن الاستدلال بلزوم عدم الفرق بین الحق والباطل
بای معنی کان علی المطلوب بناء علی الاول یقال لو تعلق الجزم بما لیس
موافقا لنفس الامر لم یجد العاقل فرقا بین تصدیقه بجوزوا یا المثلث
مساویة لقائمتین وبین تصدیقه بالامر الجبلی ومعلوم بالوجدان الفرق
کما سیجیء بیانه فی الجواب الحق عن النقض الذی ذکره صاحب الفوائد و
تقریره علی الثانی قریب مما ذکر وعلی الثالث یقال لو تعلق
الجزم بغیر الحق فی ذهن من الاذهان العاقلة لم یکن الفرق بین ما یوافق
نفس الامر وبین ما یخالفه فی شیء من عاقل لا بالضرورة ولا بالکسب
لان الجزم فی الجبلی ما بعنوان الضرورة ومثل التصدیق بقول الواحد
نصف الاثنین ومثاله او بعنوان الکسب فعلی الاول ظاهر امتناع
الفرق من ذهن من الاذهان بشیء من الاشیاء لارتفاع الامان
والثقة من الضروریات والکسبیات ح ومعلوم ان المنطق لا ینکشف به
ح وکذا علی الثانی لانه یستلزم الاول لان عدم الطمأنینة فی تفاصیل
المقدمات المنتهیة الی الضروریات یستلزم عدمها فی النتیجة وسیجیء فی هذه

ذهن هم

الاشیه ما یوضح هذا الدلیل لا یقال یمکن ان لا یکون حصول الجزم الجبلی الا
فی اول الملاحظة ویتحقق بتکرر الالتفات والاستمرار علیه لانا نقول الفرق
المذکور معلوم الانتفاء فانا نری من هو اصلب الجهال اعتقادا واشدهم
تعصبا یعتقد بواجبه شیء جبلا ویستمر علیه مدة او لیس تصدیقه باضعف
من تصدیق من یتیقن نظره بالشیء الجبلی حتی یمکن ان یکون الاول ظنا و
الثانی جزما ویمکن الجواب فی کلامه علیه السلام بتخصیص المدعی بما
لا یمکن تخصیصه باصول الدیانات والقرینة قلب المؤمن وقلب الکافر
ولا یمکن الجواب بانه لو جوز اصل التعلق ولا برهان علی امتناع
الاستمرار فیرتفع الثقة والعلم لانا ذکرنا برهان علیه تدبره قوله
علیه السلام فی الحدیث الثالث ان الله تبارک وتعالی خلق الخ
لیس دخیلا فی الاستشهاد وظاهره ومفاده ان الله تعالی خلقه اولا مستعدة
للسعادة او علیها المکلف ایضا کامروم لم یغضب علی الشقاوة ولیلا
فلا یرد انا نری الارتداد فی کثیر من الناس لان الارتداد انما هو
ترک العمل بالاعتقاد وعدم استهانة الحق المعلوم عنده کما مر والجواب
عنه بان المرتد لم یکن مؤمنا حقیقة فیرجع مما مر انه یدفع ظاهر قوله تعالی
یا ایها الذین آمنوا من یرتد منکم عن دینه الآیة ویتوجه علی قول
صاحب الفوائد فی جواب النقض کثیرا ما یظن کثیر من الناس الظن

المتاخم للجزم جزما فتحصل ان الاول ان الغلط في الوجداني في هذه الضروريات غير
معقول وانما يحصل في النفس ايضا الجزم بشيء احيانا ثم يعلم بطلانه ويمكن
الجواب بان الوجداني الضروري هنا اصل الاعتقاد واما الفرق بين كونه
ظنا او علما فليس من الضروريات اصلا كما صرح به المصنف في فصل في
الكلام على ما هو حال القياس عقلا حيث قال والعلم بالفرق بين الاعتقاد
المبتدا والعلم والظن ليس بضروري الى قوله وانما غلطوا في تلك
الاعتقادات علوم وستحقق الحق فيه ان شاء الله تعالى ولو سلم فالغلط في ان مو
الوجداني معقول فانه قد يكون في قلب الانسان علم ومعرفة او محبة
او ارادة او حب شيء او رياء ويخفى ذلك عليه حتى ينكره وهذا مثل
اهل الوسوسة في النية فان قصد الصلوة مثلا حاصل في قلبهم بالضرورة
فان كل من فعل فعلا باختياره فهو يعلم انه يفعله ولا بد ان يتوجه
ويقصده ضرورة ومع هذا يحكم كثيرا من الشبهة الى العلم بشك ما
يقصده
شاء الله هل حصل في قلبه ما يعقله من الصلوة او الطهارة وعلى هذا يحمل قول
امير المؤمنين عليه السلام فهو الذي تشهد له اعلام الوجود على اقرار
قلب ذي الجحود ويؤيده حديث الصادق عليه السلام مع الزنديق الذي
انكرت سفينته في البحر وتبرأ اي منشأ الغلط في عكس ما تقدم ايضا فيجب معقول مو
انه يستحي في حد الضروري انه لا يمكن للعاقل دفعه عن النفس بشك او

شبهة

شبهة فالاقرب في تقرير هذا الجواب نقضا اجماليا وان كان مجابا بح ايضا
بنحو آخر اي قلب الوسواسي غلطا وشكا انما فيه معارضة وهمية فقط وكذا الكلام
في ذي الجحود **البحث الثاني** انه لا يمكن تعلق الظن بالجزم لاقتضاء
تجويز مو الجزم عدم تجويز نقيض المجزوم به واقتضاء هذا الظن تجويز نقيض المجزوم به لانه
يقتضي تجويز نقيض الجزم وتجويز نقيض الجزم في معنى تجويز تجويز نقيض المجزوم به وهو
يستلزم تجويز نقيض المجزوم به ويمكن الجواب اولا الآخر بانا لا نم ان تجويز تجويز
يستلزم تجويز نقيض المجزوم به مو نقيض المجزوم به كما في تجويزنا اشتغال العلم متبادرين وابا المثلث لتقابلين
غافلا او من ذهن زيد الان فانا لا نجوز الان عدم الثبوت في الان
جوزنا تجويزه غدا او في ذهن زيد فان قلت تجويز تجويز نقيض المجزوم به
يستلزم تجويز نقيض المجزوم به مع اتحاد الوقت والذهن كما فيما نحن فيه
قلت لا نم ذلك ايضا وانما يجوز ان يكون حال الذهن بهذين
الاعتبارين والوقتين اعني ظرفية الظن المتعلق بالجزم وظرفية الظن
المتعلق بالجزم كحال الذهنين او كحال ذهن احد باعتبار وقتين في الجامع
احتمال الغفلة بالاعتبار الاول عن حاله بالاعتبار الثاني فكما انه لا يلزم
من تجويزنا تجويز شيء في ذهن زيد او غدا ان يكون تجويز ذلك الشيء واقعا
في ذهن زيد او في الغد لان التجويز لا يستلزم وقوع المجوز ولا ان يكون
واقعا في ذهننا الان فهنا لا يصح للظرفية في ذلك لا يلزم منه تجويز

في مرتبة من الذهن تجويز شيء في مرتبة اخرى منه ان يكون تجويز ذلك الشيء
واقعا لا في المرتبة الاخرى لان التجويز لا يستلزم وقوع المجوز ولا ينفي
المرتبة الاولى لانها باعتبار هذه المرتبة لا تصلح ان يكون ظرفا له وفيه
ان التجويز فيما نحن فيه يستلزم وقوع المجوز والا لم يكن فرق عند الذهن
بين المظنون كونه مجزوما به وبين قولنا الواحد نصف الاثنين او قولنا
زوايا المثلث مساوية لقائمتين وهو باطل ضرورة وثانيا فلانه لو تم
هذا الدليل لدل على عدم امكان اجتماعهما وهو اعم من عدم تعلق احدهما
بالاخر وفيه انه يمكن تقرير الدليل من جانبنا انه متى تحقق هذا التصديق
المتعلق بالجزم الجهلي ليس بظن لانه لا يمكن اجتماعهما لما ذكر فيلزم انه لو
حصل العلم بما ذكر من دليل عدم امكان اجتماعهما ينتفي التصديق
المتعلق بالجزم والحال انه لا ينتفي والجواب بتغيير المنع اثباتا اما اولا فنمنع
الملازمة بان يقال لا نم انه يلزم ان ينتفي ح التصديق لجواز ان لا ينتفي على
كونه ظنا وعلى تقدير تقييد الدليل بالالتفات نقول يجوز ان يشك في
كونه ظنا وبعد الالتفات الى هذا الشك يشك في رفعه ظنا وهكذا او نقول على
تقدير عدم الشك نقول يجوز ان يظن كون الظن المتعلق بالجزم جزما
وهكذا وفيه انه يلزم ان لا يكون فرق ح عند الذهن بين الجهليات
وبين نحو قولنا الواحد نصف الاثنين من اليقينيات في نفس الامر وهو

باطل

باطل ضرورة كما مر واما ثانيا فنمنع بطلان التالي بان يقال لا نم انه لا
ينتفي التصديق المذكور لو حصل العلم بما ذكر من الدليل ووجه دلالة والحق في
الجواب عن اصل النقض الذي تصدى له صاحب الفوائد لجوابه ان يقال ان الحكم
بالجزم في الطبيعي ونحوه انما هو من الاحكام الوهمية لا من الاحكام العقلية كالحكم
باشتمال السواد الشديد على مثل الضعيف وزيادة بعد قيام البرهان
عنده على بطلانه ودواعي الاحكام الوهمية كثيرة منها ميل القلب الى شيء
اما لحب رياسة او سمعة او زينة دنيا او كسل وحب شهوة او نحو ذلك كما في اكثر
المخالفين في الديانات وقد مر منها افراط احتياط لمرض وسوء مزاج
ونحو ذلك كما في اهل الوسوسة في النية او يقال هذا الحكم مبني على عدم معرفة
معنى الجزم فان كل من يرجع الى وجدانه بعد معرفة معنى الجزم علم
ضرورة انه غير معقول بالتشكيك بالشدة والضعف فيحكم عقله ضرورة
بانه لم يحصل له الجزم بالامر الجهلي ويجد ضرورة فرقا بين الجهليات وبين نحو قولنا
الواحد نصف الاثنين او قولنا زوايا المثلث مساوية لقائمتين بعد قيام
البرهان عنده عليه قال سيدنا الاجل المرتضى في الذريعة واعلم
ان العلم ما اقتضى سكون النفس وهذه حالة معقولة يجدها الانسان
من نفسه عند المشاهدات ويفرق فيها بين خبر النبي عليه السلام بان زيدا
في الدار وخبر غيره انتهى ولكن ان تحمل جواب صاحب الفوائد وما نقل

الاعتقاد المبتدأ او من هو

الاعتقاد المبتدأ او هو

عن المقدمات بشيء منها على احد هذين ثم قول صاحب الفوائد ومن المعلوم
ان القضية الكاذبة ايضا فيه بحث لانه يجوز حصول الجزم عن الشبهة بغير ان
توجه كما في الظن الحاصل بالامارة كما سيجيء تحقيقه عند قول المص واما
الامارة فلعلية موجبة للظن وقد نقل ما يصلح سندا له في سكون النفس عن
المحقق الطوسي رحمه الله تعالى انه سيجيء عند قول المص والنظر في الدليل من
الوجه الذي يدل يوجب العلم الخ ان العلم متميز عن غيره من الاعتقادات
بان البعض منه وهو بعض المكتسبات متولد اعني النظر في الدليل من
الوجه الذي يدل بخلاف غيره وان العلم والجهل المركب متمايزان عن
الظن بان لكل منهما موجبا مخصوصا كالاحساس والنظر في الدليل
او في الشبهة بخلاف الظن فان النظر في الامارة لا يوجبه ويمكن
الاستدلال عقلا على عدم انقسام الجزم في ذهن كامل العقل الى الجهل
بل الى التقليد ايضا بان يقال اذا اختلف التصديقات الجزمية بالبعض
وعدم اطلاع منا ان يكون الجمع منشأ ويرغد النفس في تركون النفس اليها
والطمانينة بها كما هو ظاهر مما نسب في المواقف الى المعتزلة من ان
الجهل مماثل للعلم او مخالف له بان تكون النفس اركن واسكن الى بعضها منها
الى بعض آخر كما هو ظاهر مما نسب في المواقف الى الاشاعرة من عدم تماثل
الجهل والعلم فعلى الاول يلزم من علم النفس بالخطاء في واحد او رجوعها

الاستدلال على اثبات مذهب الاشاعرة ليس ... والتقليد فان الجهل المركب والتقليد بجزم

عن الجزم به لعلمها بانه لم يكن الجزم فيه حاصلا من برهان ونحوه وان لا
يبقى له يقين فيما هو نظيره فالرجوع عن الجزم فيما اعتقده بديهيا
جهلا يستلزم الرجوع عن اليقين في قولنا الواحد نصف الاثنين والرجوع
عن الجزم فيما اعتقده نظريته يستلزم الرجوع عن نظيره من النظريات
اليقينية نحو قولنا زوايا المثلث مساوية لقائمتين او غير ذلك مع تذكر ما
حصل عنده تعالى بكمال العقل لان ما يجوز تطرق من الشك والشبهة والشبه على
البطلان على احد المتماثلين في الوجه والسبب المقتضي عند النفس
يجوز على الآخر بديهة وان كان التخلص باعتبار شكر الوهم في احدهما دون
الآخر وعلى الثاني لا يلزم ثبوت المدعى فان التفاوت بينهما ليس الا في تحقق
النقيض وعدم سكون النفس به وعلى هذا يندفع ما تمسك به السمنية على
عدم افادة النظر الصحيح للعلم حيث قالوا لو الاعتقاد الذي لا نجزم قد يكون
علما وقد يكون جهلا ولا يمكن التميز بينهما لوجود اشتراكهما في الجزم و
الاستناد الى ما يجزم انه موجب ولا سيما عند من يقول الجهل مماثل للعلم
فاذا ما تجوزت ان يكون الحاصل عقيب النظر جهلا مستندا الى شبهة لا علما
مستندا الى موجب حقيقي لشيء ويندفع ايضا ما اجاب به صاحب المواقف
عن شبهة السمنية من ان هذا انما يلزم المعتزلة القائلين بالتماثل ويندفع
ايضا ما نقل شارحه جوابا عن شبهة السمنية من جانب المعتزلة حيث قال وقيل

من جهة حصل عنده م

للمنكر ان يتخلصوا عنه بان المتماثلات تختلف بالعوارض فاذا حصل النظر الصحيح
في القطعيات سيما البديهيات ان اللازم هناك علم لا جهل بخلافه في بعض صور
الشبهة ووجه دفع الجمع ظاهر لا يقال على الشق الاول يجوز الغفلة عن بعض
المقدمات وهي في القوة عند النفس فيجوز تطرق الشبهة لانا نقول جواز
عدم الغفلة كاف لنا فلا يمتنع زوالها بل يمكن ان نقول على تقدير تسليم
وجوب الغفلة انا نعلم انه لو لم يغفل ايضا لم ينتف عنه هذه العلوم ولعلك
تقول ايضا على الشق الاول لا نم ان الجزم الحاصل التقليدي ونظيره من
اليقين والسند امور الاول ما مر من جواز كون الجزم في غير اليقين بمجرد
مرور الذهن وفي اول الملاحظة وثانيها ما مر من اصرار الجهال والمقلدين
السند الثاني ان الشك وتخطئة المخطئ انما يكونان فيما جزم به باعتقاد
كونه مكتسبا صحيحا بشرط ان لا يكون متسق الدليل ولا ظاهره اما مع
الغفلة عن عدم اتساقه وعدم ظهوره او عن ان عدم الاتساق يجوز معه
الشك او العلم بالخطأ دون معتقد الضرورة والنظريات التي تكون
متسقة الدلائل ظاهرها بحيث كاكثر الهندسيات واخبار البلدان عند بعض
فالرجوع عن الجزم في واحد لا يستلزم الرجوع عنه في المعلوم لجواز شبهه
للغفلة عنه فان العمدة فيها في السبب المقتضي حيث كان غير متسق
الدليل ولا ظاهره بخلاف المعلوم نعم يلزم رجوعه عن الجزم في النظر

التي

التي لم يتسق دليلها ويكون نظير الدليل ما رجع فيه في مرتبة عدم الاتساق
ونحن نلتزمه ونقول ان مثله لا يوجب يقينا ودفعه اما اولا فبان الفرق بين
معتقد الضرورة ومعتقد الكسبية مع اتساق الدليل وبين معتقد
الكسبية مع عدم اتساق الدليل في الجزم خطأ او بغيره موجب مكابرة لانا
كثيرا ما نرى الخصمين يدعي كل واحد منهما الجزم بنقيض ما يدعي الاخر جزمه
به في متسق الدليل وبعد البحث عن الدليل ينتهي البحث الى دعوى كل واحد
بان نقيض ما يدعي الاخر بديهي وليس تصديقه به اضعف من التصديق
بساير البديهيات يدلك عليه تتبع كتب الفلاسفة والمتكلمين واما ثانيا فبان
الجزم فيما لم يتسق دليله فلم يلتفت جملة او تفصيلا استلزم الجزم فيما ليس بضروري
بعنوان الضرورة واعتقادها لان الجزم فيه اما مع الجزم بجميع ما يتوقف
عليه صدق النتيجة تفصيلا او لا وعلى الثاني اما مع الجزم بالانحصار فيما توقف
عليه فيما جزم به اولا وعلى الثاني اما مع ظن الانحصار او الشك فيه او عدم
التوجه اليه نفيا واثباتا فعلى الاولين ينتقل الكلام الى الجزم بالمقدمات حتى
ينتهي الى الحق في جزم في معتقد الضرورة وعلى الشقوق الباقية لا يحصل الجزم
بالنتيجة بل يبقى فيه اضطراب كما يظهر على من تامل واما ثالثا فبان
ارتكاب ان مثل ما رجع عنه في عدم اتساق الدليل لا يحصل فيه يقين
اصلا مكابرة فان الجازم مع لشرط الانتاج مادة وصورة قد يكون في كمال

التصديق هو

اعتقاد بهتا او هو

المنافي وعدم الاتساق كما يظهر بالتتبع كيف لا واكثر اصول الديانات
التي يجب تحصيلها على المكلفين من هذا القبيل السند الثالث انه يجوز
ان يكون التفاوت بينهما بتعلق الجزم بكون الجزم اليقيني راسخا اي ممتنع
الزوال مع ذكر الموجب من حيث انه موجب كما مر وتعلق الظن بكون
الجزم الجهلي راسخا وانتم جوزتم تعلق الظن بالجزم فليجز تعلقه برسوخه والا فما
الفرق وفيه ما مر في تعلق الظن بالجزم من انه لا غلط للعقل في الوجدا
نيات وانما يتصور فيها المعارضة وهي فقط على انه يمكن ان يقال الفرق
ان تعلق الظن بالجزم انما يستلزم تجويز نقيض المجزوم وهو لا
يستلزم تجويز نقيض المجزوم به استلزاما يتنافى الجزم لجواز تصور اخلاف فلا كما
كما مر واما تعلق الظن برسوخ الجزم فانما يكون بتجويز ان لا يكون ما حصل
عنه الجزم موجبا له وهو مناف لكونه جزما منافاة بينة كما يظهر على المتأمل
فان قلت ان اراد المستدل بالتساوي عند النفس ما يشمل التساوي فيما
في الرسوخ بالمعنى المذكور فنختار الشق الثاني ونمنع ان التفاوت
بينهما ح ليس الا بتجويز النقيض ودعوى البداهة باطل وان اراد
به ما لا يشمله فنختار الاول ونمنع لزوم الرجوع عن اليقينيات ح لجواز
ان تكون النفس حين الجزم بالجهليات غافلة عن عدم رسوخها وهي
بحيث لو توجهت علمت عدم رسوخ الجزم بالرسوخ وبهذا اتضح المراد به بالالا

عدم الرسوخ اوهي بحيث لو توجهت جزمت بالرسوخ فجهلا غافلة عن هو

يشمله والسند الاول مندفع بما نعلم من اصرار اقوى الجهال والمقلدين
اعتقادا المتوجهين الى الرسوخ والثاني بان لزوم الرجوع عن اليقينيات
بين ح ولا يخفى انه لا يندفع المنع بغير هذه المذكورات فدفعها جميعا
رفع للسند المساوي وهو القدر المشترك بينها تدبر فان قلت بناء
على امكان تعلق الظن بالجزم لو تم هذا الدليل لزم ان يكون الرجوع
عن الجزم المظنون جزميته يستلزم الرجوع عن اليقينيات التي لا فرق
بينها وبينه في نفسنا قلت بعد ما مر في تعلق الظن بالجزم انه يعلم عدم مساواته
لليقينيات بحكم بطلان الظن المتعلق بجزميته فان قلت الرجوع عن
اليقيني ممكن اما العدم تذكر موجبه او غيره ويجوز ان نعلم انه كان مجزوما
به قبل ذلك فلو تم هذا الدليل لزم الرجوع ح عن اليقينيات المساوية
له عند النفس مع تذكر الموجب قلت الرجوع عن الجزم مع عدم الرجوع
عن اليقينيات دال على بطلان المساواة وكونه جزما او على بطلان
الرجوع اي على كون ما يرجع عنه حقا وانما دل في اصل الدليل على بطلان
المساواة للعلم بان الرجوع يقيني اي واقع موقعه بخلاف صورة النقض فانها
بالعكس ح بهذا الحد اولي الخ كان ذكر الاعتقاد اولى من عدمه لئلا يندفع
النقض باللذة على تقدير عدم كون اللذة والالم نوعين من العلم فان
ارتكاب ان المراد بالسكون عدم تجويز النقيض او ما هو اخص منه تكلف

وزارم

غ

وهذا الحد اولى من قول من قال انه اعتقاد الشي على ما هو به مع سكون النفس لان الذي يبين به العلم من غيره من الاجناس هو سكون النفس دون
كونه اعتقادا لان الجهل ايضا اعتقاد وكذلك التقليد والاتيان ايضا بقولنا الشي على ما هو به لانه لا يشاركه فيه التقليد ايضا اذا كان معتقده على ما هو
به والذي يبين هو سكون النفس فينبغي ان يقتصر عليه وليس من حيث ان ما قتضى سكون النفس لا يكون الا اعتقادا الشي على ما هو به منه

١٦٨

لعدم دلالة اللفظ عليه وكون اللذة والالم نوعين من العلم لا يغني عن قيد
يخرج اللذة لاختلاف الجنسية باختلاف السكونين واما قوله على ما هو به
فغير محتاج اليه للتمييز وفي شرح رسالة العلم ان المراد بما اقتضى سكون
النفس الاعتقاد الذي اقتضى سكون النفس الى شي لا تقابل فيخرج علم الله
تعالى اذ لا يسمى اعتقادا ولا يخرج عن حد المقسم لانه يطلق على ذاته تعالى النفس
كقوله تعالى تعلم ما في نفسي ولا اعلم ما في نفسك وتحقيق هذا السكون لانا
نقول علمه تعالى خارج عن المحدود اذ هو العلم الحادث المنقسم الى
الضروري والمكتسب اللذين لا يتحققان في علمه تعالى واطلاق النفس عليه
تعالى مجاز من باب المشاكلة على انه لا سكون فيه اذ ليس من شانه الاضطراب
وبهذا اخرج التصور عن حد المقسم اذ ليس من شان النفس الاضطراب
فيه وهذا كان من يخيل حركة الجسم ثم متى يخيل انقاده بالسكون فيه
قوله لان الذي يبين الخ حاصله ان مقصود المعرفين للعلم ليس الا
البيان اي التمييز فذكر الاعتقاد لغو وان سلم كونه جنسا ايضا
ولا يمكن المناقشة بان التدريج في البيان ادخل فيه لانهم لم يعتبروا التعريف
العام في التعريفات قوله وكذلك التقليد المراد بالتقليد اعتقاد الشي
على ما هو به لا مع سكون النفس وليس من حيث انه منع معارضة مع سنده
قوله كما انه الخ ولو جعل هذا السند دليلا على المدعى يمكن المناقشة فيه بالفرق

قوله م

يبتغى ان يذكر في الحد كما انه لا بد من ان يكون معناه موجودا في المحدود ولا يجب ذكر ذلك في الحد من حيث لا بيان به فكذلك ما قلناه
ولا يجوز ان يحد العلم بانه المعرفة لان المعرفة هي العلم بعينه فلا يجوز ان يحد الشي بنفسه ولا يجوز ان يحد بانه اثبات لان الاثبات في اللغة هو الايجاد
ولا جل ذلك يقولون اثبت السهم في القرطاس اي اوجدته فيه ويعبر ايضا في الخبر من وجود الشي كما يقال في المجبرة انهم مثبتة ثم ان ذلك ينتقض او جهته
بالتقليد لانه ايضا اثبات الشي على ما هو به ان اريد بهذه اللفظة الاعتقاد وان اريد بها العلم فقد حد الشي بنفسه والعلوم على ضربين ضروري ومكتسب
فحد الضروري ما كان من فعل غير العالم

الايجاب وجوه

منه

بكون الاعتقاد جنسا بخلاف البواقي وبان ما اقتضى سكون النفس اعم
من الاعتقاد فكان ينبغي ان يذكر في الحد كما مر قوله ينبغي ان يذكر اشاره
الى ان ما لا ينبغي عنده مراد لي وقوله ولا يجب المراد الوجوب الاستحساني
اي لا ينبغي وايا ه اراد من قال بدله لا يجوز قوله فلا يجوز ان يحد
الشي الخ وذلك لان التعريف بالمرادف غير جائز الا في اللفظي اذا كان
اجلى وكلاهما منتف فيما نحن فيه وان امكن المناقشة في الاول قوله
لان الاثبات في اللغة هو الايجاد يعلم من هذا الظاهر ان مراده ان الا
ثبات حقيقة في الايجاب فقط مجاز في غيره ولا يجوز استعمال الالفاظ
المجازية في الحد الا مع القرينة القوية وهي منتفية هنا وبهذا التعريف الموجب
بالثبوت والوجود بالثبات العيني والسهم المنصب قوله كما يقال
في المجبرة هو بالجيم والباء الموحدة وبهذا انما سميت المجبرة مثبتة لاخبارهم
في كل فعل من افعال العباد من لدنه على خبيئة ويمكن ان يقال ان المثبتة
هم من الاثبات يعني ثبت الشي بالاثبات الجبر وهو بسبب تشبيه ما لا
او يعني جعل الشي ثابت ما عراك مس كونه مرضى وذلك لانهم يقولون
انه لا تعين على العباد كما نقش وبين الجبر لا هو الكل هم
المرض قوله اثبات الشي على ما هو به الاولى اسقاط قوله على ما هو
به وتقضه بالجهل ايضا قوله ما كان من فعل غير العالم اي بالاجراء الله

ما كان هو

على وجه لا يمكنه دفعه عن نفسه بشك او شبهة وهذا الحد اولى مما قاله بعضهم من انه لا يمكن العالم دفعه عن نفسه بشك او شبهة منه

نحو ما ان نعلم بحسب ما يعلم احد من المصنوعة بدون سبب موجب يكون من فعلنا بعض
كما سيجيء في بحث الخبر المتواتر من قول الشيخ وما الشرط الذي يختص به اعادته
اي وسيجيء معنى العادة فان قيل الادراك من فعلنا وهو موجب للعلم
الضروري بالمدرك كما سيجيء في قول الشيخ والفرس الثالث في انه يتوقف على شرط
اي فلنا الادراك ليس كذلك لاشتراط ارتفاع اللبس وهو ليس من فعلنا
ولاشتراط العقل فان الحيس في البهيمة العلم مرتفع ولو كان مولد الحصل على
كل حال الجار في فيرليس صح للعلم بل بالعقل ونحوه وان في بعض النسخ
بدل به وضميره راجع الى العالم واما الملابسة وهو اما حال او صفة العالم
يجوز ان المعرف بلام العهد الذهني في حكم النكرة وضميره راجع الى ما اي
العلم **قوله** على وجه لا يمكنه اي الاولى اسقاطه او زيادة ما يشعر بانه خارج
عن الحد كان يقال وهو انما يكون على وجه اي اما او لا يطعم مدخلية في
التمييز ولذا لم يذكره في حد المكتسب كما سيجيء اما ثانيا فلانه يتوجه على
هذا الحد ايضا ما سيذكره في العلاوة وان كان منه دفعا او لا اما ثالث
فلانه سيظهر في معنى لكان الدفع ان المراد عدم امكان الدفع عن نفسه
العالم الكامل العقل والعلوم الضرورية ماخوذة في تفسير العقل في الجملة
كما سيجيء فيلزم الدور **قوله** وهذا الحد اولى مما قاله بعضهم اي حاصله ان
القوم اختلفوا في العلم بالبلدان والوقائع وما يجري مجراها هل هو من

متعلق بفعله وضميره للعالم

[illegible]

الضرورية

الضرورية او المكتسبة او على الوقف وهو انما يكون بعد الاتفاق على معناهما
لئلا يكون النزاع لفظيا بحد المعنيين فانه معلوم البطلان فيما نحن فيه
فالاولى التفسير بما يصلح للنزاع ومما قاله بعضهم لا يقبل النزاع ومما قاله
بعضهم لا يقبل النزاع لانه على هذا المعنى ضروري ضرورة سواء كان معنى
عدم امكان الدفع بشبهة عدم امكان الشبهة فيه بعد حصوله معه كما هو
كما هو في الشيخ كما سيجيء عند قوله اللهم اي او كان معناه عدم اشتراط
انتفاء الشبهة فيه الا كما هو المتبادر من لفظ الدفع وسيجيء تحقيقه عند قوله
او كان معناه مجموعهما كما سيجيء التعرض في قوله لكن ذلك فيه على
وجه فان العقل يجد عدم الفرق بين العلم بالبلدان ونحوها الضروريات
في ذلك ضرورة وقس على ذلك ما ذكره في العلاوة هذا ويرد مثل ذلك على
حد المعنى ايضا لان الفلاسفة ذهبوا الى ان فاعل العلوم ضروريها و
مكتسبها هو المبداء الفياض لاجل الاستعداد والاشاعرة ذهبوا الى
ان الجميع بإجراء الله تعالى عادته بخلق الضروري عن مبدء وحد المكتسب
على العكس وذوق عدم الانعكاس اللهم الا ان لا يعبأ بخلافهم لان
مسئلة ايجاد العباد للافعال المنسوبة اليهم بالمباشرة او التوليد معركة مفروغ
عنها هنا ومعلوم ان الحركة الذهنية حين النظر المنتهية الى النتيجة كسائر
افعال العباد الاختيارية والعلم الى ذلك بالنتيجة مولده لا محالة كما سيجيء تحقيقه عنه

لان هنا من فن الكلام المقدم على فن اصول الفقه

اذا انفرد لان ذلك تحرز من معتقد بقول الشيء ... ان زيد في الدار ... فانه ... فع ذلك عن نفسه ومع ... الكتب ... عندنا ان العلم بالبلد والوقايع ... موجود ... مكتسب قطعا ... بعضهم ... الوقف متن

قول المص والنظرية الدليل من الوجه الذي يدل يوجب العلم ويمكن ان يقال

في وجه الاولوية ان المقصود من بيان حقية العلم وانقسامه ان يظهر ما يصح

من ذلك ان يكون مطلقا فيه او لا يصح كما ذكره سابقا وانما يظهر ذلك بحد

المص لانه لا تكليف الا بفعل المكلف **قوله** اذا انفرد يعني وان انفرد

والمراد بالانفراد الانفراد عن غيرها او جميع ما يوجب على الا يمكن دفعه عن

نفسه او ما يوجب العلم مطلقا او من جميع ما عداه والعلم الحاصل بالبرهان

اذا انضم اليه براهين كثيرة والدعا ما تعلق به منفرد على الاول دون

الثاني **قوله** لان ذلك تحرز يعني ان قيد اذا انفرد فايدته

ليست الا الاحتراز عن علم من اعتقد بقول النبي اي البرهان شيا ثم ثانيه

اي حصل ما يوجب على خلافه الدفع واذا لم يمكن [illegible] لا يخلو منع نفسه

دفع ما يورد **قوله** ومع هذا فانه اكتساب ظاهره دعوى ضرورية

ان العلم الحاصل من جهة الاكتساب لا يزول بالروية موافقا لما روي

عن ابي الحسن الرضا ع في الكافي في كتاب التوحيد في ثالث باب في ابطال الروية

ويتفرع عليه ان العلم من الصفات المشتركة بين الله تعالى وبين خلقه فليس له افراد حقيقة

انما له الحصص المتميز بعضها عن بعض باعتبار المحل والمتعلق فقط كما حققناه في الحاشية

الاولى في ذيل الجواب عن الشك الثاني في المقام الاول من المقامات الثلث لبيان

عينية صفات ذاته تع لذاته تع فلا يمكن ان يزول فرد منه ويحدث بدله فرد آخر مع اتحاد المحل والمتعلق

صح ... زنكي

فلا يصح ذلك على الوجهين معا على ان ذلك انما يصح على مذهب من يقول ببقاء العلوم فاما من قال ان العلم لا يبقى فلا من لهذا الكلام عنده

لانه لا يبقى وقتين متن

عند قوله هذا المحاورة ما قاله بعضهم

انه يمكن تغير البحث فانه يمكن دفعه قبل ~~حصول وجوده~~ قبل الاخبار الزايد والمراد

لعدم امكان الرفع في شيء من صور الانفراد وما ذكرناه من صورة

قوله فلا يصح ذلك على الوجهين معا على ما وجهنا به كلامه لا يرد عليه

هذا ان مذهب المص فيه الوقف على ما سيجيء في بحث الخبر المتواتر بعد ما

صرح على الـ... بانه مكتسب قطعا غير مفيد ولو سلم عدم صحته على الوقف محل

بحث لما اشتهر من ان المعرف بالتعريف الحقيقي في حكم المانع فلم يعلم

تحقق مادة النقض لم يمكن الرد عليه ولا حاجة في الجواب عن الشك في الى جعل

تعريف لفظيا فانه بعيد والعد من الجواب عن جعل البحث على المعرف لا

من حيث انه معرف بل من حيث انه مدعى بالعرض وكذا الجواب عن احدهما

بان المراد نفي ان يكون صحيحا على كل واحد منهما واما الجواب عنهما بان

المقصود ليس الرد على ما قاله بعضهم بل ولو ... ما ذكره المص ويكفي فيه

تحقق مادة النقض على مذهب ولو كان عنده مرضيا وكذا احتمال مادة

النقض على المذهب المرضي سواء كان معنى الوقف الحكم بعدم الترجيح ما

لبرهان من احد وكونه من المغيبات كما هو ظاهر عبارة المص فيما سيجيء او

كان معناه الحكم بعدم كون ما نقل عن القوم في الاستدلال دليلا

اذ المعرف بهذا التعريف منهم فقط انه يابى عن هذا التوجيه لفظه لا يصح

والاولى انطال ما قاله بعضهم بالنقض كثيرة في القضايا الحسابية او الهندسية

فيتخلل كونه الشبهة في ذلك او الشك فيتعذر تحققه انتفاؤه بها او لا وانما يجب وحالا بعد حال اللهم الآن يراد بذلك انه يصح ان يمنع منه ابتداء فان اريد به ذلك فذلك يصدق في العلم الاستدلالي الذي لا يقارنه الضروري لانه قبل حصول هذا العلم ابتداء لا يمكنه دفعه عن نفسه وان لم يكن ضروريا وانما يصح ان يدخل الشبهة او الشك عليه فيمتنع من وجوده شك في اثناء او بعد حصول في طريقه قبل حصول النتيجة من توليده فاما بعد حصوله فلا يصح على حال فعلم بذلك ان الصحيح ما قلناه اللهم الا ان يراد به ذلك منه

النظر بمراتب العقلية المعقدمات والترتيب كقولنا الثلثة عدد وثمانية عشر عدد اول ذلك فانها نظرية ولا يمكن دفعها بشك وشبهة **قوله** فيصح منصوب بان المقدر بعد النفي وهو لا يبقى وقوله فيتعين منصوب معطوف على فيصح وقوله او لا عطف على صحة انتفائه لا على تعينه كما هو الظاهر والمراد به او بعينه على عدم صحة انتفائه بها **قوله** اللهم الا في لفظ اللهم هنا وفيما بعد اشعار بان المقصود من عدم امكان دفعه ان لا يمكن دفعه بنفسه بعد حصوله فهذا التوجيه ان تم فلا ينافي ولويته ما ذكرنا وفيه ان هذا رفع لا دفع هذا وعدم تكرير هذا البحث المذكور في العادة في الكتب يشعر برجوعه عنه تدبر **قوله** الا ان يراد بذلك هنا وفي نظيره فيما بعد اشارة الى صحة اشتغاله المنفية في حد الضروري وفي قوله فذلك يوجد اشارة الى عدم الصحة ففي العبارة تفكيك الاشارات **قوله** الذي لم يقارنه الضروري اي لم يقارنه ما يقتضي العلم الضروري وانما قيده بهذا مع انه يوجد في الذي قارنه الضروري ايضا لان ما قارنه الضروري ان كان كسبيا فيتوهم خروجه عنه بتقييدا ذا انفرد ولولا دخوله لم يقارنه فيه وان كان ضروريا فلا يصلح للنقض وضمير عليه راجع الى العلم الاستدلالي المراد دخولهما عليه ان يكونا بعد حصوله **قوله** فيمتنع من وجود مثله في الثاني في الاول فيمتنعا من وجوده او وجود مثله في الثاني **قوله**

ذلك هـ

ولسيان بالكلية هـ

لانه بعد النسيان بالكلية لا يعود الا بمثله على القول ببقاء العلوم النظام

ما امكن ذلك فيه من وجه فان اريد ذلك كان صحيحا على مذهبه ولا يصح ذلك على مذهبنا لما قلناه من ان العلم الحاصل بالبلدان والوقائع منه

ما امكن ذلك فيه على وجه اي امكن دخول الشبهة او الشك فيه سواء كان حال حصوله اي بعد تمام النظر الصحيح في دليله وبعد حصول شروط توليده العلم او كان في طريقه قبل حصوله اي بعد تمام النظر الصحيح في دليله قبل حصول بعض شروط توليد النظر الصحيح للعلم كالخلو عن اعتقاد الضد او كان بعد حصوله

~~ثم ذكره حصل فيه اي دليله والنظر الصحيح فيه حدوث مانع عن توليده كاعتقاد الضد سواء كان الشبهة او الشك فيه نفسه وهو المكن من الشقوق على كل مذهب معلوم وهو ان يكون بعد الحصول فيه نفسه على الترتيب بالعلوم وفي مثله على عدم تجانبها او يكون فيه نفسه قبل الحصول عليها~~ وكما كان المقصود هنا دفع العلاوة فقط لا يضر كون هذا منافيا لما سيجيء من قول المص والنظر في الدليل من الوجه الذي يدل بوجه العلم وسيوضحه **قوله** فان اريد ذلك كان صحيحا على مذهبه حاصله على ما سيصرح به ايضا في قوله والعلوم الضرورية عامر من الآية ان الضروري بعد حصول مقتضيه من المشاهدة المخصوصة ونحوها لا يمكن ان يندفع عن كامل العقل اي من لم يكن ناقص الغريزة كالبله والصبيان بالعقائد المضادة الحاصلة عن الشبهة اي ليس اعتقاد الشبهة واعتقاد الضد شرطا لايجاب مقتضيه كما لا يجب انتفاؤه وبها قبل بل انما ينتفيان في مرتبة حصوله ان كانا متحققين لان موجب الضروري

ولسيانه بالكلية واستيناف الاستدلال عليه لجوازه هـ

ما عدا الاول هـ

ذلك هـ

ولا يصح ذلك على مذهبنا لما قلناه من العلم الحاصل بالبلدان والوقايع المراد انه يصح عن مذهب عروض فان العلم لا يبقى انقضائه في الخلاف الثاني ولا يصح عن مذهب البقاء في الخلاف الاول بل كلام المص هنا يحتمله وبالجملة هـ

الهوى هـ

كما يوجبه يوجب اشتغالهما بخلاف المكتسب فانه قد يندفع بهما كما في ظاهر
عبارة المص هنا وهو ظاهر اذ كان المكتسب كثير المقدمات والترتيب
كما في القياسات المركبة الطويلة فانه قد يتوسط شك في اثنائه والنظر
مبنيا في حصول بعض اجزائه السابق او شبهه يعتقد معها عدم حصوله فيتم
اجزاء النظر الصحيح ولا يحصل العلم لعدم تذكر بعض اجزائه حين تمامه وهو شرط
في توليده العلم و ظاهر عبارة المحقق الطوسي في التجريد الكلية انه قاطع
العلم الكسبي بهما او بتوجه على النقض نحو قولنا الثلثة عدد لو احد وعشرين
~~لكنه لا يتبع الضروري بعد حصوله تذكر وجوه الشبهة بخلاف الكسبي~~
~~الحرفي الخ فان تذكر موجب الضروري يستلزم تذكره من حيثه~~
~~بخلاف موجب الكسبي~~ والدليل على ان العقل مأمون في الضروريات
وانها مما لا يشتبه على العاقل بسبب من الاسباب مع سلامة الالات
انه لولاه لم يبق سدجيعرف بها الحق عن الباطل في الالهيات واشباهها
فلو القى الدليل البالغ الى الضروريات مادة وصورة الى الخصم الكافر
وقال ليس في ذهني الجزم بما تدعي ضروريته كان معذورا وان كان
الكافر عاقلا عالما بقواعد المنطق مراعيا لها لانه ليس في القواعد
المنطقية قاعدة يعرف بها ان ما تقتضيه ضرورية او بها نظرية فهو معذور
في نفي حجية كلام الله وكلام رسوله واولى الامر فلا يحصل له علم بما كلفنا

جميع م

باعتقاد الضدم

بمعرفته اصلا وقد قال الله تعالى ما كان الله ليضل قوما بعد اذ هديهم
حتى يبين لهم ما يتقون لا يقال بعض الضروريات مما لا شبهة فيه عند
العاقل كالاوليات فحصل النظر منتهى اليها لانا نقول ليس في المسائل
الالهية واشباهها التي كلفنا بالعلم بها مسئلة تنتهي في جهتي المادة
والصورة معا الى الاوليات كما يظهر لمن تتبع كتب القوم واستدلالاتهم
لا يقال لعل الله تعالى جعل فيهم العلم العادي بالضروريات التي تنتهي
اليها بالشرع لانا نقول نعلم ان حالهم فيها كحال سائر غيرها من
الضروريات التي هي المتنازع فيها هنا وقد جوز صاحب المقاصد
تبعا لصاحب المواقف خلاف جمع من العقلاء في الضروري بخلاف
خلاف الكثير منهم وهذا الفرق لم يدل عليه دليل مع انه احالة على
مجهول والحق ما مبناه ولذا قال المحقق الطوسي رحمه الله في التجريد
العقل غريزة يلزمها العلم بالضروريات عند سلامة الالات انتهى و
كثيرا ما يستدل المص على عدم الضرورية بانا لا نعلمه كما يجيء وقال في
الاقتصاد وما يعلم بالضرورة لا يختلف العقلاء فيه بل يتفقون عليه
لذلك لا يختلفون في ان الواحد لا يكون اكثر من اثنين وان الشئ لا
يطابق الذراع انتهى ويظهر منه ان الكسبية والضرورية لا يختلف فيه صاحب
القوة القدسية وفاقدها العاقل فما اورده الدواني تبعا لغيره على المشهور

من تعريفا الضروري بما لا يتوقف حصوله على النظر والنظري بما يتوقف عليه
حيث قال ويرد عليه انه ما من تصور وتصديق الا ويمكن حصوله بلا نظر
بل بالحدس لان صاحب القوة القدسية يعلم المطالب كلها بالحدس
انتهى ظاهر الدفع بدون حاجة الى ما يجعل ذكر التوقف لغوا كتاويل التوقف
بالحصول وكالتمسك باختلاف تشخص العلم بشئ واحد باختلاف طرق
كسبا وحدسا واراده التوقف بتشخصه لجواز ان لا يكون الاختلاف بين
صاحب القوة القدسية وفاقدها العاقل الا في سرعة النظر وبطئه لا
وجوده وعدمه لا يقال يمكن ان يكون الضروري على قسمين الاول ما لا يشتبه
على العاقل واليه تنتهي الاصول الكلامية التي قامت الحجة بها على المكلفين
وهو المراد في عبارة التجريد ونحوها الثاني في ما يختلف فيه العقلاء بضرورة
وكسبا لانا نقول هذا باطل اما اولا فلانه ينفي صحة معيار العقل واما ثانيا
فلانه معلوم ضرورة من دين الاسلام ان العلم بالغيب مما استاثر الله
تعالى به ولا يعلمه احد سواه الا بتوقيفه تعالى فان ظواهر كثيرة من
الكتاب والسنة يحصل من مجموعها بعد التتبع والتامل القطع قد دلت
على ان معنى الغيب ما كان علمه او اسطه انس به غير حاصل الا بشرط
كالاحساس والسماع او النظر او نحو ذلك ولم يحصل شرطه المذكور وذلك
نحو الاحكام الشرعية الاصلية والواقعية والاحكام العقلية الواقعية

بعض العقلاء م
لمن هو غيب بالنسبة اليه م

قبل

[illegible]

قبل الوحي وقد يطلق الغيب على المعنى المصدري اي كون شئ من المذكورات من
الغيبات قبل الوحي ويحتمل ان يحمل عليه قوله تعالى في سورة البقرة
هدى للمتقين الذين يؤمنون بالغيب اي بان يراد الذين يؤمنون
بالاحتياج الى الكتاب والنبي والاوصياء في الاحكام الشرعية ونحوها
لكونها من الغيبيات ويحتمل ان يحمل مفاتح الغيب في قوله تعالى في سورة
الانعام وعنده مفاتح الغيب لا يعلمها الا هو على الكتب والانبياء
والاوصياء الذين هم مفاتيح الاحكام الفقهية وخزائنها وهم تراجمة الكتاب
فان العلم بالاحكام الفقهية جميعا انما يوجد فيهم ويوخذ منهم فيكون
دليلا على بطلان قول من زعم جواز عدم استناد نصب الخلف بعد
الانبياء الى الوحي وجواز استبداد الرعية بنصبهم فانه يدل على انه لا يعلم
من يصلح للنبوة ولا من يصلح للخلافة الا الله تعالى ويؤيد هذا الحمل انه لو كان
الكلام مسوقا لاختصاصه تعالى بعلم الغيب لكان الاظهر ان يقول لا يعلمها الا
هو بارجاع الضمير المتصل الى الغيب والعلم عند الله واهله ويظهر بذلك
ان ما يدعيه العوام الذين يسموا بالصوفية من المكاشفة وامور اخرى مستدلين
على كل ما ادعوه بقياس شعري وتبعهم الغاوون حيث لا ان يكونوا داعين
الى الاشارات ومقامات العارفين مما لا مساغ له في الشريعة وسنذكر
ايضا في فصل في ذكر ما يجب معرفته من صفات الله عنه قول المصنف لان

ويوافق ذلك قوله تعالى في سورة الكهف افحسب الذين كفروا ان يتخذوا عبادي من دوني اولياء الى قوله نزلا انما اقرب انطباقه على حال النواصب م

ذلك يودي الى ان لا يكون طريق الى معرفة المراد بخطابه اصلاً وقد
جرى لي مع بعض من يدعي الارتياض والمكاشفة من الصوفية كلام قلت
له هل حصل لك بعد الرياضة والمكاشفة علم لم يمكنك قبل الرياضة دفع
نقيضه عن النفس قال نعم قلت فلعل اتحاد الموجودات من هذا القبيل
فان تغاير الموجودات شخصاً لا يمكننا دفعه عن النفس قال نعم قلت فكيف
تنفك به وقد كانت جازمة بخلافه فلعله يحصل لها مرتبة اخرى يحصل
لها العلم بان تصديقها به جهل ويؤيد هذا ان الرياضة ينقص من القوى
فلم لا يجوز ان يكون مثل المريض فان المبرسم يصدق باشياء لا حقيقة
لها قال انا نعلم علماً يقينياً علينا من لذة قلت ان لم يكن اعتماد على ما
يمكن للنفس دفعه عنها فذاك ايضا من هذا القبيل وان كان فلم ما تقدم
ما وجدتموه كذلك وان المريض اكثر غشياً ما تنكر فانقطع الكلام فان قلت
الشيطان عالم بما في ضمير الانسان والا لم يمكن وسوسته واضلاله على طبق
~~ضميره ومن انه يعلم ضمير الانبياء عليهم السلام وكتبه عليهم في الجاه~~
~~من [illegible] قال [illegible] الكهف [illegible] الا الشيطان ان اذكره وانا اعلم~~
بضمير الغير من الغيب وكذا الكلام في اطلاع الملائكة على ما في ضمير غيرهم
~~قلت لعل القوة الواهمة التي هي من قوى النفس انما هي الآلة~~
~~للشيطان نعم الشيطان بما في الضمير من قبيل علم النفس بما في الآلة~~

الفوي

بعد ما ادعى انه عالم بالاتحاد الموجودات لعل ان انكشفه هو

نظيفه هو

[illegible]

تنبيه

قالوا الضعيف هو

العلم هو

~~القوى وبالخبير بها او كون ذلك من قبيل العلم بالباين والا خفي فلعل~~
~~الوهم النفس بشيء من الشيطان وتر [illegible] على الانبياء وانما هو في الشي~~
~~المعقولة لا تقتضي شيئا من شيء ذلك وهم وكون ذلك دون بعض~~
~~الشيء وتحديث هذا الكلام في الملائكة والآيات التي تكون بعض الجن~~
~~ذلك من الانسان كان يعصيه الى التمام لا سيما الى مع وتحقيق~~
~~الكاذب الى الكذب تتبع ذلك معجز النبي عليه السلام يختص الجزاء~~
~~بذلك او الحري في الاحتجاج عن ابي عبد الله عليه السلام~~
~~الكر [illegible] الاجل المرتضى في بعض مسايله [illegible] مثل ما تعجب~~
الى القول بان الشياطين المضلة للانسان نفس القوى الداعية لادم
العاطفة الى شجرة العصيان المبعدة وعن السكون في جنة الرضوان الامارة
بالسوء وبان الملائكة الداعية للانسان الى خير نفس القوى المطيعة للعاقلة
الداعية الى الخير والصلاح فيكون اكثر الفاظ الشرع مثل قال الله تعالى
للملائكة وما قالوا في جوابه قال لادم وزوجه وما قال لابليس في جوابه وامثال
ذلك من الاستعارة التمثيلية كما قالوا في قوله تعالى انما قولنا لشيء
اذا اردناه ان نقول له كن فيكون وبعض هذا كذلك اختلاف الالفاظ
ومعانيها في سورة طه والنمل والقصص في ندا موسى عليه السلام من الشجر
فانه يمكن ان يقال ان موسى لما راى اشتعال النار في شجرة رطبة علم انه خارق

فلكه

ثم احدهم

وما قال لابليس

في سورة النحل

للعادة وهو انه لا يكون فاعل الا هو تعالى الجامع للصفات المذكورة في السو[ر]
فكانه نودي بكل منها والضمير في آتي نفاعل بهذا الفرع ويؤيد بما روي انه
جاء بالسائل من جميع الجوانب فهو كما ورد في الدعاء الهي انت الذي على كل
في الضعاف بكل لبيد بقل من سائل فاجيبه ورجا ابيد ذلك بانا نغسل [illegible]
انه لا يضعف ولا يليق بالمنف [illegible] الا انه الاماره [illegible]
فارجع الى الجز الا انه في المطيعه [illegible] بالتاسع [illegible]
العلم عند الله وبه ويظهر مما ذكرنا ان ما في الشرح الجديد للتجريد من
ان البديهيات اي الاوليات من الضروريات قد يتوقف فيها
لتدنس الفطرة بالعقائد المضادة كما يتوقف فيها لنقصان الغريزة
كما في البله والصبيان محل تامل اللهم الا ان يحمل التوقف على ما يعم محض المعارضة
الوهمية الناشئة عن الشبهة مع العجز عن جوابها او اتباع موجبها لاتباع
الهوى وليعلم ان المص رحمه الله تعالى لم يعرف الضروري بما لا يتوقف
حصوله على نظر كما هو المشهور لما مر ولان النظر كما ذكره هو الفكر الذي
من معان كترتيب امور معلومة لتأدي الى مجهول او حركة الذهن في
المعقولات مطلقا او مجموع حركتين حركة من المطالب الى المبادي وحركة
من المبادي الى المطالب والثانية وتطلق النظر على معان اخر كما سيجيء
في قول المص والنظر ينقسم الى تقليب الحدقة الجارحة والاحتراز عن استعمال

الالفاظ المشتركة واجب في صناعة التعريف ولانه ليس بجامع كما سيظهر من
قول المص والعلم المكتسب على ضربين الى قوله من العلوم المكتسبة التي تحصل
من غير نظر الخ ولان في صدق حد الكسبي على فرد من خفاء كما يفهم مما مر
عند قول المص ومع هذا فهو اكتساب الا ان يراد بتوقف حصوله على نظر ونحوه

نظر حصوله م

وهو يقتضي كون ذكر التوقف لغوا او كاللغو حينئذ يعرف بما لا تقدم
تصديق يتوقف عليه كما قيل لانه يخرج حينئذ ما عدا الاوليات التي
من الضروريات ويكون المراد بالتصديق الموقوف عليه دليلا كما قيل
يدل عليه لفظ التعريف والقضايا لم يعرفه بما يحصل بلا طلب كما قيل في شرح
المختصر حد الضروري من التصور والعلم لما مر ولانه لا يشمل ظاهره بعض
الحدسيات فان الحدس يجتمع مع حركة الذهن من المطالب الى المبادي
وان لم يجتمع مع العكس فان مبادي الحدسي لما كانت ظاهرة النتائج
الى الحدسي ينتقل الذهن منها اليه دفعة بلا اختيار وبدون حاجة الى ترتيب
وحركة ولهذا لا يمكن ان يتطرق اليه شبهة ولا ينافي ذلك التوقف فيه
لعدم وجدان مباديه الموقوف عليها والطلب لها للتادي اليه فان
يظهر مما قيل من ان حصول التصديق الموقوف عليه في الحدسي
يوجد فيه انتقال تدريجي من المطلوب الى المبدا لكن لا يسمى حركة او
طلبا لانه ليس بالقصد كما قيل فيرد عليه ان ما كان مع القصد لا شك

انما يكون بلا طلب ان اريد ان الحدسي مر

فی امکان ذکر سائر الاقسام فنقول لم یکن حد سیالم تحضیر الضروریات فی ...
المشهوره وان ارید به ان الحدس لا یوجد فیه اشتغال تدریجی فهو غلط له
بالفطری وبنا فی ما اعترف به هذا القائل فی حاشیة المطالع وایضا
لا یشمل ظاهر الحد المشاهدات والتجربیات التی تشوهد شی لتحصیلها ولم
یعرف انهما لا یتقدم تصدیق یتوقف علیه کما قیل لانه یخرج عنه ما عدا
الاولیات والمشاهدات کالفطریات ونحوها مما ذهب بعضهم الی کونه
ضروریا وکون المراد بالتصدیق الموقوف علیه ولبیده کما قیل مما لا یدل
علیه اللفظ واعلم انه قد قیل بعد ادخال التصور فی حد العلم التصور ای الکاسب
الضروری ما لا یتقدم تصور ای الکاسب یتوقف علیه لا شفاء التسلیک فی متعلقه
کالوجود والشیء والمطلوب بخلافه فای تطلب مفرداته بالحد انتهی الباء
فی قوله بالحد یحتمل ان یکون بمعنی لام الاجل فیکون اشاره فی جهة التشبیه
بالمطلوب الی الحرکة الاولی التی هی من المطالب الی المبادی وجعلها بعضهم
جزءا للنظر والقرینه واضحة للمقابلة وفی بعض النسخ ای تطلب مفرداته
فیتجه فیرد علیه ان حد الضروری یشتمل علی لغو وکذا مقابله لجواز ان
یکتفی فیه بما لا یکون متعلقه مرکبا لا ما قیل علیه من ان حد الضروری لیس
بجامع لجواز ان یکون تصور ضروری یتوقف علی تصور مفرداته الغنیة
عن الکسب لها لغو بل مضر لان ظاهره ان یدل علی غناء المفردات

انتقی لان جواز تحقق مادة النقض لا یضر المعرف ... ان قید غناء المفردات عن الکسب بهام

نوجب

یوجب غناء المرکب وهو ظاهر البطلان وعلی ان لا کسب بالمفردات
وخلاف کون المرکب کسبیا وهو محل بحث ثم انه قیل هذا الاعتراض بیان
لما قیل علیه من انه لا یلزم من توقف التصور علی تصور مفرداته ان تطلب
بل قد تکون حاصلة من غیر سبق طلب ونظر انتهی وهو ظاهر البطلان
لانه اعتراض علی ظاهر قوله ای تطلب مفرداته بالحد ولیس اعتراضا علی
حد الضروری ولا یرد ایضا علیه ما قیل من ان حد الضروری لیس بجامع انتهی
لجواز ان یکون البسیط مطلوبا بالرسم غیر معلوم بالضروره انتهی لان الرسم
البسیط ان کان مفردا فجوازه غیر مضر کما مر وان کان مرکبا فالبسیط
مرکب مع من حیث انه بسیط ومطلوب من حیث انه مرکب ویظهر بهذا ان
ما قیل فی الایراد علی حد المطلوب جمعا ومنعا ایضا مثل ما مر مندفع
قوله والعلوم الضروریه علی ضربین ذکر هذا التقسیم ههنا لبیان
معنی عدم امکان الدفع وتفصیله **قوله** یحصل فی العاقل ابتداء المراد
بحصوله ابتداء ان لا یتوقف علی الادراک بقرینة المقابلة ولا ینافی
ذلک توقفه علی تصور النسبة او غیره وعلی الواسطة اللازمة علی القول
بضروریة المتوقف علیها والمراد بالادراک ادراک الحواس الظاهرة
والباطنة فیدخل فیه البدیهیات والفطریات عند القائل بضروریتها
والوجدانیات الغیر المتوقفة علی ادراک الحواس الباطنة وهی ما یجده ولا

والعلوم الضروریه علی ضربین ضرب منها یحصل فی العاقل ابتداء وهو مثل العلم بان الموجود لا یخلو من ان یکون قدیما او غیر قدیم وان الجسم الواحد لا یخلو من ان یکون فی مکان واذا یکون فیه وان الذات لا بد من ان یکون علی صفة او یکون علیها ...

لا یرد علیه ما قیل من ان ... الشرح

... الشرح السید الشریف ... تمت

مطلوب بهذا الطلب ... ضروری من حیث انه ...

وتعلق الكتابة بالكاتب والبناء بالباني وما جرى مجرى ذلك مما تقدم في كمال العقل ومر كثيره والضرب الثالث ما يقف على شرط
وهو العلم بالمدركات فان العلم بها ضروري او انه وقف على شرط وهو ان ادراك مع ارتفاع اللبس وهذا العلم واجب حصوله مع شرط
الذي ذكرناه

بالالات البدنية كشعورنا بذواتنا واحوالنا كالعلم بالعلم وغيره بها
وظاهر عبارة شارح المطالع وغيره ان الوجدانيات مطلقا متوقفة
على ادراك الحواس الباطنة تدبر والانسب ان لا يدخل الحدسيات
مطلقا على العقول لكونها ضرورية في شئ من القسمين لان القسم الاول
كالعلم بنفي الاضداد يجب ان يكون ما هو مركوز في اول العقل وهي غير موقوفة
على الادراك قوله وتعلق الكتابة بالة اي العلم بان لها محدثا
بعد العلم بحدوثها والحاصل احتياج الحادث الى محدث وليس المراد كونها
فاعلين لافعالنا الاختيارية وان العلم به ضروري كما قال في التجريد و
الضرورة قاضية باسناد افعالنا الينا لان المسئلة معركة لارآء العقلاء
وخفاء الضروري عليهم غير جائز كذا قال المص في الاقتصاد ويمكن ان
يقال ان النزاع لاجل الاحكام الوهمية لانها في الاذهان والضرورة كامنة
في الوساوس الينا قوله وهو العلم بالمدركات اي العلم بوجودها
في الخارج لا يقال هو عين الادراك فكيف جعل مشروطا به لانا نقول
الادراك حاصل في البهيمة ولا علم لها فهو غير الادراك ويدخل فيه
العلم بالمحسوسات المشاهدات والتجربيات والمتواترات مما تقدم
كونها ضرورية قوله مع ارتفاع اللبس كالبعد المفرط والظلمة الموهمة
ومقابلة الشمس ونحو ذلك والمراد انه مع اللبس لا يحصل العلم او الجزم

في العاقل لانه مما حصل به في كونه كامل العقل ومتى لم يحصل اخل ذلك بكمال عقله وزاد قوم في هذا القسم الذي يقف على شرط
وان لم يكن ذلك واجبا العلم بالصنائع عند الممارسة والعلم بالحفظ عند الدرس الثاني في ذلك نظر ليس هنا موضع الكلام فيه

لانه يحصل العلم او الجزم بالباطل قوله في العاقل متعلق بحصوله
وقوله لانه استدلال بالجد على المحدود وثم الظاهر من عبارة المص هنا ان المراد
بالعقل وبكمال العقل واحد وسيظهر لك ان الفرق بينهما يجعل الثاني
اخص من الاول قوله الذي يقف على شرط وان لم يكن ذلك
واجبا الموصول صفة هذا القسم وذلك اشارة اليه وان الوصلية باعتبار
ان الوجوب غير معتبر في مفهوم هذا القسم وانما هو لازم من لوازمه عند
المص وليس كذلك عند القوم فهي مع ما في حيزها اشارة الى منظورهم
في الزيادة يعني جعلوا القسم الثاني على قسمين الاول ما يحصل مع الشرط وجوبا
وهو كالعلم بالمدركات الثاني ما يحصل لا وجوبا بل بالعادة والمختلفة الغير
المستمرة كالعلم بالصنائع عند الممارسة والعلم بعنوان الحفظ عند تكرار
الدرس وبالعادة المستمرة كالعلم بخبر الاخبار المتواترة قوله
والعلم بالحفظ عند الدرس الباء ليست صلة للعلم بل هي للملابسة اي العلم
محفوظا باقيا في الذهن مما يلقي المعلم الى المتعلم اي الفاظ عند
الدرس اي القاء المعلم قوله ولنا في ذلك نظر النظر في الاول
انا لا نسلم كونه داخلا في الضروري وان كان معتبرا في العقل كما سيذكره
المص ولو سلم فلا نسلم انه ليس واجب الحصول عند الشرط انما المسلم اختلاف
الشرط بحسب الاشخاص وهو لا ينافي الوجوب عند تكامل الشرط الذي

وذكروا فيه ايضا العلم بمخبر الاخبار المتواترة مص

يحصل معه العلم بالنسبة الى ادنى العقلاء او لكامل كل شرط بالنسبة الى
ما يحصل عنده العلم فيه والنظر في الثالث اى انا لا نم كونه ضروريا ولا نظريا لانه
ليس علما بل كيفية للعلم وهو البقاء في الذهن ولو سلم فهو واجب وان
كان شرطا مختلفا كما مر هذا والمقص في الاقتصار جرى على ما مر من تقسيم
القوم وقال سيدنا الاجل المرتضى في جواب المسائل الحلبيات ونحن نعلم
ان في العقلاء من يعلم الحفظ وكثيرا من الصنايع كالصياغة والنساجة
ونظم الشعر وهذه كلها علوم ضرورية يفعلها الله تعالى عند الممارسة
بالعادة وان لم يكن من كمال العقل وتفاوت العقلاء فيها وزيادة
بعضهم على بعض لا يقتضي تفاوتهم في التكليف العقلي ولا زيادة بعضهم
على بعض فيه فاما الحفظ لما يدرس والفطنة بما يذكر وتفاوت الناس
في ذلك مما لا شبهة فيه والحفظ عند الدرس عندنا حاصل بالعادة من
فعل الله تعالى وان كانت العادة متفاوتة فيه فمن الناس من يحفظ
بالدرس اليسير الكثير وفي الناس من لا يحفظ بالدرس الكثير الا القليل فدل
ذلك على ان العادة فيه مختلفة كما تتفاوت في العلم بالصنايع
عند الممارسات وليس ذلك كله من العقل لا يراجع اليه فيتفاوت
التكليف العقلي فيه بزيادته او نقصانه انتهى **قوله** وذكروا فيه
ايضا اى في القسم الذي يتوقف على شرط وغير واجب الحصول عنده

المهندسة

ونحن نبين ما عندنا فيه عند الكلام في الاخبار ان شاء الله تعالى واما العلم المكتسب فحده ان يكون من فعل العالم به
وهذا الحد اولى من حد من قال انه ما امكن العالم به دفعه عن نفسه بشبهة مص

قوله ونحن نبين سبين ان العلم بمخبر الاخبار المتواترة على قسمين
احدهما مكتسب والاخر متوقف فيه ويجب حصوله في العاقل عند شرط
وقال سيدنا الاجل المرتضى في جواب المسائل الحلبيات قد اختلف
القطع على ان العلم بمخبر الاخبار ضروري وقد بينا في مواضع وجوب التوقف
في ذلك ومتى كان العلم بمخبر الاخبار كسبيا او غير مقطوع على انه ضروري
فلا شبهة في اخراجه من كمال العقل لان العقل لا يدخل فيه الا ما كان علما
ضروريا انتهى **قوله** فحده ان يكون من فعل العالم به المذاهب في
كيفية حصول العلم بعد النظر الصحيح ثلثة الاول مذهب الاشعري وهو
انه من تاثير الله تعالى لكن باجرائه تعالى عادته بعقيب النظر الذي
هو ايضا من تاثيره تعالى بدون لزوم للنظر الثاني انه من تاثير الله
ايجابا ولزوما لاستعداد التام الحاصل للذهن بالنظر الذي هو ايضا
من تاثيره تعالى وهذا منقول عن الفلاسفة الثالث انه من
تاثير الله تعالى اختيارا ولزوما للنظر الذي هو ايضا من تاثيره
تعالى اختيارا وهذا منقول عن الفخر الرازي ولا يخفى ان القائلين
بهذه المذاهب الثلثة يحتمل ان يقولوا بانه مقارن لقدرة غير
مؤثرة من العبد كما نقل عن الاشعري في جميع افعال العباد
الاختيارية التي منها النظر وان لا يقولوا به كما لا افعال الاضطرارية

في ان العلم بمخبر الاخبار من كمال العقل
فالمحققة قوم بكمال العقل والوجه اخرجوه
منه وهذا انحذاف فرع على ح

النظري م

الاختيار يتوهم

للعباد وهو كالمرتعش بخلاف الرابع وهو الذي اختاره المصنف ونسب الى المعتزلة ايضا هو انه كالنظر من افعالنا التي تصدر عنا بدون شائبة لكن النظر صادر عنا بمباشرة اي بلا توسط فعل آخر وهو صادر عنا بتوليد اي بتوسط فعل النظر المستلزم له عقلا وهو النظر الذي يكون شروط توليده جزءا منه ولا تلازم له وهو صحيح عند قول المصنف والنظر في الدليل من الوجه الذي يدل يوجب العلم لا يقال ينافي هذا القول الرابع ما رواه ابن بابويه رحمه الله في كتاب الخصال عن ابي عبد الله عليه السلام انه قال ستة اشياء ليس للعباد فيها صنع المعرفة والجهل و الرضاء والغضب والنوم واليقظة الحديث لانا نقول المعرفة هو التصور او تصور البسيط كما نقل عن اهل اللغة ان العلم متعد الى مفعولين والمعرفة الى مفعول واحد او المراد بالمعرفة تذكر العلم السابق بعد غيبته عن الذهن قالوا لا يطلق على الله العارف لانه لا غفلة فيه ويطلق على غيره اذا كان عالما به تعالى عارف لانه تذكر للعلم السابق في قوله تعالى الست بربكم الآية ويؤيده ان المروي في كتاب التوحيد في باب القران ما هو بدل الجهل الجحود فان قلت فيما ذهب اليه المصنف من ان العلوم الضرورية من فعل غير العالم قال المصنف في الاقتصاد و العلوم الكسبية من فعلنا لوجوب وقوعها بحسب دواعينا واحوالنا كما في

في دليل او طريقه او التقرد دون ذلك لا يصح على مذهبنا على ما قلناه من العلم باخبار البلدان والوقائع والعلم الكتب يحصل من احدهما لا يقع الا متولدا عن نظر في دليل والآخر يفعله العالم في نفسه ابتداء فالقسم الاول من قسمه اضرب احدها ان ينظر في شيء فيحصل له العلم بغيره كمن نظر في الحوادث فيعلم ان لها محدثا وهذا الوجه يختص العقليات لانها الطريق الى اثبات ذوات الاشياء دون الشرعيات التي طريق الى اثبات احكامها مر

بذلك العلوم الضرورية التي تحصل من فعل الله تعالى شيء قلت لعل الجهر في السنة غير مراد والمراد انه من فعل الله تعالى بتوسط النظر الذي هو فعل اختياري لنا وقد نسب هذا الى الفلاسفة وهو ظاهر شارح المطالع وقوله ان يكون من اقامة المبدا مقام المشتق وزيادة من في مثاله توهم ان نفس التاثير في الضروري للمطابقة لظهور ان التاثير لا يقوم بغير المؤثر فالفعل بدون من فيه لا بد ان يكون بمعنى الاثر الحاصل بالفاعل لا نفس التاثير **قوله** في دليله او طريقه الترديد باعتبار تعدد الحد وانما قيد باحدهما لان المجزوم يكون دليلا صحيحا لا لجامع الدفع ولا يخفى ان عدم التقييد اولى ليقابل حد الضرورة الذي على تقدير التقييد فاش في اول **قوله** لان ذلك لا يصح الى وكانه يلزم حينئذ دور كما اشير اليه سابقا **قوله** عن نظر في دليل المراد بالدليل هنا الدال لكن يحذف فيه القصد **قوله** يفعله العالم في نفسه ابتداء اي من غير ان يتولد عن نظر ويسمى بيانا **قوله** على ثلثة اضرب الحصر المفهوم منه محل تامل **قوله** احدها ان ينظر في شيء للاستدلال بوجود شيء في نفسه على وجود شيء آخر في نفسه فيشمل القياس الاستثنائي الاتصالي كان يقال كلما تحقق حادث تحقق محدثه لكنه يحقق الحادث وتوجيه الدليل الحدوث لا وجود الحادث في نفسه خرج عن مثالية لهذا الضرب وصار

وثانيهما ان ينظر في حكم لذات فيحصل له العلم بصفة لها وذلك كما نظرنا في صحة الفعل من زيد فيحصل لنا العلم بانه قادر وهذا اولى مما قاله قوم من انه ينظر في شيء فيحصل له العلم بغيره ومثل ذلك بالنظر في فعل زيد فيحصل له العلم بانه قادر وانما قلنا انه اولى لان الذي يدل على كونه قادرا

بالحكم ما قام بالفعل كالصحة والوجوب والحظر والاباحة وكونه صفة نقوم بغير الفعل كالقدرة والسواد والبياض وكونها والمراد بالحكم امر عدمي قائم بغيره

من مقدمات بيان الحاجة

مختصا

صح منه الفعل

الشيء

القياس اقترانيا بان يقال هذا الموجود حادث وكل حادث له محدث

قوله ثانيهما اه المراد بالصفة امر وجودي قائم بغيره وبالحكم ما قام بغيره

تنبيه وانما كان صحة الفعل عدميا لان المراد بصحة الفعل من زيد عدم الوجوب السابق لصدور ذلك الفعل عنه ولا الترك كما مر بيانه مفصلا في المقدمة السابقة ويقابلها التعذر عليه قال المص في الاقتصاد انا نجد فرقا بين من يصح منه الفعل وبين من يتعذر عليه فلا بد من ان يكون من صح منه الفعل مختصا بامر ليس على من تعذر عليه ذلك والا لاستويا في الصحة او التعذر وقد علمنا خلافه واهل اللغة من اختص بهذه المفارقة يسمونه قادرا فاثبت المفارقة تقتضي العقل والتسمية لاجل اللغة فاذا كان صانع العالم واجب ان يكون قادرا انتهى والمناقشة مع القائل في اخراج المثال عن الضرب الثاني وادخاله في الضرب الاول انما قال اولى دون ان يقول صواب لانه كما يمكن جعل صحة الفعل دليلا وهو ولا لتها ما نحن فيه انما يمكن جعل وقوع الفعل دليلا ووجه دلالته اقتضائه بالصحة مع الوجه كما سيجيء وان كان لعبد الان دليل في الاكثر انما يطلق على ما يصلح لكونه اوسط في القياس الموصل اليه بلا واسطة وفعل زيد ليس كذلك بدون ضم الصحة اليه نعم فعل العالم يدل على قدرة فاعله تعالى لامتناع النقص عليه والتعذر نقص ويجوز ان يقال في وجه

صحة الفعل منه على وجه دون وقوعه فتمثيله بما قلناه اولى والضرب الثالث ان ننظر في حكم لذات فيحصل لنا العلم بكيفية صفة لها كما نظرنا في جواز العدم على بعض الذوات فيحصل لنا العلم بانها محدثة وهذا الذي ذكرناه اولى مما قاله قوم من ان ننظر في صفة ذات فيحصل لنا العلم بصفة اخرى لها لان جواز العدم ليس من صفة وانما هو حكم من احكامها وكونها محدثة ليس ايضا بصفة وانما كيفية الوجود ويعلم من ذلك ان ما قلناه اولى وسنذكر في الفرعيات ان ننظر في الاشياء منها وجب فيحصل لنا العلم بان لوجه وجوب واما الضرب الثاني من العلوم المكتسبة فيحصل من غير نظر فهو ما يفعله المكتسب من نوبه وقد سبق له النظر في مواده فتلك يفعل العلم عند ذكره اه لو وطريق النظر في الوجوه الثلاثة التي قدمنا ذكرها م

الذي الدلالة

الترجيح بالاولوية انه مناقشة في مثال **قوله** فيحصل له العلم بانه قادر اي تحقق مقدرته في نفسه ليطابق ظاهر قول القائل ويدخل في الضرب الاول **قوله** على وجه اي على الوجه الذي به يدل على ما يدل عليه وهو استلزام امر وجودي يعبر في كل احد بالوجه ويسمى ايضا بالطاقة والقوة والقدرة كما مر نقلا من المص فتغير القدرة في المشهور بصحة الفعل والترك فيه مسامحة **قوله** فتمثيله بما قلناه اولى الاولى ان يقول بدله فتمثيل ما قلناه اولى الا ان يقال ضمير تمثيله راجع الى الضرب الاول وما قلناه عبارة عن النظر في الحوادث ليعلم ان لها محدثا **قوله** وهذا الذي ذكرناه اولى اي هذا مناقشة في اخراج المثال عن الضرب الثالث وجواز العدم ليس صفة لانه سلب ضرورة الوجود ووجه كونه اولى دون الصواب ان الصفة قد تعم بحيث تتناول العدميات ايضا وكان الحدوث يمكن ان يجعل صفة للوجود وهو الظاهر يمكن ان يجعل صفة للذات وهو كون وجوده حادثا **قوله** واما الضرب الثاني اي ما اذا صدر فعل عن النفس سواء كان نظرا او علما او غيرهما فالتصديق المتعلق بعد على ارتجاف ثم الاول حين الصدور وهو المشاهد اي الالتفات ولا يكون الا ضروريا وجدانيا الثاني بعد انقضاء الصدور وبقاء الصادر ملتفتا اليه وهو ايضا ضروري وجداني الثالث بعد انقضاء

الصادر وعدم [illegible] ملتفتا اليه مع عدم كونه نسيا منسيا بحيث يحتاج
التصديق به الى كسب وهو ايضا ضروري وجدا في الرابع لبعد تفطنه
وعدم بقائه ملتفتا اليه مع كونه نسيا منسيا وهو كسبي ولا يسمى بالتذكر الا
القسم الثالث فثبت بذلك ان العلم بالنظر حين تذكره من العلوم
الضرورية التي من فعل العبد سواء كان تذكره تفصيلا او اجمالا بخصوصه
او بعمومه فهو ليس بنظر لان النظر من فعلنا ولان العلم غير الحركة ذات
الاجزاء والتدريج ولا يبطل ذلك بما نسب في الشرح الجديد للتجريد الى
ابي هاشم من انه صرح بان التذكر الذي يفعله العبد بقصده و
اختياره لا يخرج عن كونه ضروريا ومن الله تعالى وان كان كيفيته
هي الالتفات من فعل العبد وقصده واختياره ~~لا يخرج عن~~
~~كونه ضروريا ومن الله تعالى وان كان كيفيته وهو الالتفات من~~
~~فعل العبد~~ ومعلوم انها ايضا ليست بنظر اذ ليست من جنس الحركة ذات الا
اجزاء لها ولا تدريج فيها فتم حين تذكر النظر لا يخلو المنظور فيه من ان
يكون نسيا منسيا او لا فعلى الثاني لا يكون حدوث مشاهدة حدوث علم
حتى يكون ضروريا او كسبيا بل حدوث كيفية للعلم وعلى الاول يحصل العلم
بسبب تذكر النظر فقط اذ هو لازم بين له بالمعنى الاخص فليس مجامعا
للنظر وان كان مع تذكر النظر تفصيلا اذ ليس للتفصيل دخل فيه والالم

[illegible]

يولد العلم لان ذلك العلم حصل للعبد بسبب ما هو من فعله لان العلم الحاصل عقيب النظر الذي [illegible] حصل بسبب فعل العبد وقصده واختياره م

لا يخرج العلم بعد كونه من فعل العبد لانه كيفيته ويمكنه ان يدفع عن نفسه الشك او شبهة فهو [illegible] العبد بمباشرة لا بتولد عن نظر م

يحصل مع

يحصل مع تذكره اجمالا وهذا العلم الحاصل عن نظر تذكره متغاير بالشخص للمعلوم الذي
كان حاصلا عن انشاء النظر لاستحالة اعادة المعدوم بعينه على المشهور
وهو كسبي لا ضروري اذ ليس مع اختلاف شيء من اقسام الضروريات المشهورة لا يقال
لعله داخل في الحدسي اذا كان تذكر النظر اجمالا لا تفصيلا لانا نقول نفرض
الكلام في تذكره اجمالا بعمومه او في تذكره تفصيلا ويكفي في المقصود ثم يمكن
ان نتجاوز ونقول كما انه مع تذكر النظر تفصيلا ليس [illegible] لعدم
مدخلية التفصيل كما مر ليس بحدسي لانه لم يتذكر الترتيب في الحلقة
بخلاف الحدسيات فكذا مع تذكره اجمالا ليس بحدسي لعدم تذكر الترتيب
في الحلقة فان قلت انما يتوجه ما ذكرتم اذا اسند جواز كونه حدسيا بكون
الواسطة الحد الاوسط في ابتداء النظر اما اذا اسند بكون الواسطة
حصول النظر اجمالا او تفصيلا فلا يتوجه لانه لو احتاج الى ترتيب كان
يقال هذا منظور فيه بنظر صحيح وكل منظور فيه كذلك حق كان
منظورا فيه والا كان حدسيا قلت يمكن الجواب بان عدم الاحتياج
الى الترتيب بين لما مر من انه لازم بين بالمعنى الاخص للتذكر وليس
بحدسي ايضا لان موجب العلم الضروري من حيث انه موجب له تذكر
النظر ليس باقوى من النظر ابتداء في ايجاب العلم ويمكن الاستدلال
بهذا على الكسبية ابتداء ويدل ايضا على ان هذا العلم كسبي ان فاعل هذا

اقوى من موجب الكسبي الذي يقطع على انه حصل بنظر من حيث انه موجب له م

العلم هو العالم لانه لو كان من فعل الله لما امكن دفع شيء منه بشك او
شبهة ومعلوم ان كل كسبي يمكن دفعه في ابتداء النظر بشك او شبهة
يمكن دفعه تذكر النظر ايضا بها ونقل في الشرح الجديد للتجريد عن المعتزلة
في بيان انه ليس من فعل الله تعالى انه مكلف به ولا تكليف بفعل الغير
ومرادهم انه لو كان من فعل الله لما امكن التكليف بشيء منه ومعلوم
ان كل كسبي يكون مكلفا به في ابتداء النظر فهو مكلف به ابتداء
وحين تذكر النظر ثم الموصول في قوله التي تحصل من غير نظر ينبغي ان
يكون صفة للضرب الثاني فالاولى الذي بدل التي وكانه من تغيير
الناسخ وانما قيده بالمنتفي احترازا عن القسمين الاولين من الاربع
وينبغي ان يقيد سبق النظر بعدم صيرورته نسيا منسيا للاحتراز عن
القسم الرابع ايضا وانما ذكره هنا اعتمادا على قوله فيما بعد عند ذكر
الادلة والمراد بالذكر التذكر مطلقا او التذكر الذي هو بالقصد و
الاختيار دون التذكر السانح للنفس ~~وينبغي ان يقيد بعدم صيرورته~~
~~نسيا منسيا للاحتراز عن الثاني من شقي تذكر النظر وقوله طريق~~
النظر وقوله طريق النظر اما منصوب معطوف على مفعول الذكر والجار
والمجرور متعلق بالنظر واما مرفوع على انه مبتدا وخبره الجار
والمجرور ومعناه ح ان تذكر النظر ليس بنظر فان طريق النظر منحصر

بعدم

[illegible]

وقال قوم في العلوم التي تقع عن نظر ما يسمى استدلالا وهو ما يكون المستدل به غير المستدل عليه ومنه ما يسمى اكتسابا فقط
واطلاق الاكتساب على جميع ذلك لا خلاف فيه ولا يمتنع ان يسمى ايضا جميع ذلك استدلالا وانما تخص تسميته الاكتساب ما يفعله
ابتداء على ما نبينه عند الاشتباه فان ذلك لا يجوز ان يسمى استدلالا ومن حق العلوم المكتسبة ان تتاخر عن الضرورية لانها فرع
عليها او كالفرع واما الظن فعندنا وان لم يكن اصلا في الشريعة تستند الاحكام اليه فانه يقف احكام كثيرة عليه نحو تنفيذ
الحكم عند الشاهدين وكجهات القبلة

بلغ

في الوجوه الثلثة ولا يخفى ان الاولى حينئذ اسقاط الجار قوله في العلوم التي تقع عن
نظر اي القسم الاول من العلم المكتسب قوله وهو ما يكون المستدل الى آخره
هو الضرب الاول من القسم الاول من العلم المكتسب قوله ان يسمى ايضا
جميع ذلك اي الضروب الثلثة للقسم الاول قوله واما يخص الاولى
وتخص بالنصب عطفا على يسمى قوله لانها فرع عليها او كالفرع لما لم
يكن كل واحد من العلوم المكتسبة فرعا على كل واحد من الضرورية بل كل واحد
فرع على ما كان من مقدماته دليله زاد او كالفرع فان الفرع على شيئه
علم في الضرورية كالفرع عليه قوله واما الظن فعندنا وان لم يكن اصلا في
الشريعة تستند الاحكام اليه فانه يقف احكام كثيرة عليه نحو تنفيذ الحكم عند الشاهدين
عندنا اشارة الى انه مجمع عليه بين الامامية وان المخالفين هم النواصب القائلون
بصحة الاجتهاد في بعض الاحكام الفقهية والاصل من الدليل والاسناد
الاعتماد الكلي والمراد بالاحكام الاحكام الفقهية الاصلية وقوله تستند
الاحكام اليه فسر لكونه اصلا يعني كون الحكم الفقهي الواقعي مظنونا ليس
دليلا على الحكم الفقهي الاصلي اي ليس الاجتهاد من ادلة الفقه مستلزما
للعلم بالفقه في مسئلة من المسائل كما مر في الفصل الاول لكن الحمل العلم
بالفقه كثيرا ما يتوقف عليه مثلا العلم بالمسئلة الفقهية القائلة ان العدلين
اذا شهدا عند القاضي على صحة دعوى ما يجب على القاضي الحكم على المدعى

على سواء كان صدقهما مظنونا للقاضي ام لا لا يستند الى الظن
بالحكم الواقعي لكن تنفيذ الحكم اي العمل بهذه المسئلة يتوقف على الظن
بعدالة الشاهدين لما مر من صحة الاجتهاد في محل الحكم الشرعي فالمراد
بالحكم في قوله تنفيذ الحكم القضاء والحكم الذي يتوقف باعتبار العمل به
على الظن هنا وجوب تنفيذ القضاء على القاضي عند الشاهدين
وجوبا واجبا والظن الذي يتوقف الحكم عليه ليس متعلقا بنفس
الحكم بل متعلق بمحل الحكم وهو عدالة الشاهدين الثابتة بالمعاشرة
الباطنية او الشياع وقس عليه ما في الاشد وقد يتوهم المنافاة
من ما ذكره المصنف هنا وما نقل عن سيدنا الاجل المرتضى من
ان وجوب الحكم على القاضي بعد شهادة العدلين ليس من حيث
انهما يوجبان حصول الظن بل من حيث ان الشارع جعلهما سببا
لوجوب الحكم على القاضي كما جعل دخول الوقت سببا لوجوب الصلوة
انتهى ولا منافاة بينهما لان مراد المصنف هنا ليس الظن بما شهدا
عليه بل الظن بعدالة الشهود او بصدقهم او مراد المرتضى انه ليس
محض الظن مناطا والا لكان كل مظنون واجبا الاتباع تقريره انه
قال في الذريعة انا لو تمكنا من العلم بصدق الشهود لما
جاز ان نعمل في صدقهم على الظن انتهى والاول اصوب

ومايجري مجراها فلا بد ان يذكر حده وحده ماقوي عند الظان كون المظنون على ما ظنه

من هو

اصوب لما قرانه يجب على القاضي الحكم بشهادة عدلين وان كان نقيض ما
يشهدا به مظنونا له بل نفس قوله وما يجري مجراها من الضابطة كل قضية
لا تكون من مسائل الفقه وتصلح لان تكون صغرى لقياس تكون كبراه
مسئلة من مسائل الفقه وتسمى محل الحكم لاشتمالها على الاصغر الذي هو
محل الاكبر الذي هو الحكم الشرعي قوله ما قوي عند الظان كون
المظنون على ما ظنه لا يقال هذا الحد يشتمل على الدور لانا نقول اولا
عرفت قبل هذا الظن من حيث انه تصديق متعلق الكتاب [illegible]
[illegible] ان يتوقف عند المصدق كون المصدق
على الصدق فان قيل لو كانت هذه القوة عين مفهوم المحدود بان يكون ما
[illegible] بان يكون [illegible]
[illegible] ان يكون [illegible]
يكون في تفسيره بالملازم [illegible]
هذه القوة وتصديق ظني [illegible]
تحقق الفعل [illegible] الى التصديق الاول [illegible]
بينهما [illegible] كما قالوا في التصديق لو المتعلق [illegible]
تام والتصديق المتعلق [illegible] القيام الى زيد [illegible]
[illegible] المظنون في زيد قيام [illegible]

[illegible]

كان نفس النسبة الجزئية الايجابية فلا معنى لكونها على خلاف ما في نفس الامر فان معنى ان يكون

المظنون على خلاف المظنون وكذا ان كان المظنون وقوع النسبة الحقيقية

الايجابية كما مر ذلك لان متعلق الظن نفس النسبة لكن متعلق نفس الامر

بوقوعها كما مر فالمراد ان يكون نفس النسبة واقعة وقيل ان يقول ان

كان المراد بهذه العقود ما يباين العلم المساوق للجزم كما مر كان قوله ويجوز

لغوا وان كان المراد بها ما يعم العلم وغيره كان ما قبل قوله ويجوز

تاما مشتملا على لغو لانه يكفي ان يقال في حد الظن ان يجوز كون المظنون

على خلاف ما ظن اوما يجوز معه كون المظنون على خلاف ما ظن ويمكن الجواب

بالتزام الشق الاول وفائدة قوله ويجوز الاحتراز عن الجهل المركب

والتقليد فان شيئا منهما ليس جزما كما مر ولا يلزم منها ايضا من الظن ما علم

الظان كونه مجوز الخلاف بمعنى ان لا يكون مشتبها عقده بالجزم ثم على

انه يقول يصدق هذا الحد على الاعتقاد والمبتدا اي الذي يحصل من

امارة وليس بظن عند المتكلم وسيما الاصل المرتضى كما سيجي في فصل

في الكلام على اخر احوال القياس عقلا فالاولى ان يزاد في الحد شي بان

يقال ما قوي بامارة عند الظان ثم اللهم الا ان يراد بقوة الاعتقاد

بامارة ثم على التقديرين لا دور اذ لا يجب اخذ الظن في حد الامارة كما سيجي

وربما يطلق الظن على العلم الذي معه رجاء او خوف ويمكن ان يحمل عليه قوله

وتجوز مع ذلك كونه على خلافه وهذا اولى مما قاله قوم من انه ما وجب كون من وجد في قلبه ظانا لان بهذا لانه

لا يتبين من غيره لانه يحتاج بعد الى تفسير فالاولى ما ذكرناه ومما قلناه يتبين هذا العلم لان العالم لا يجوز كون

ما علمه على خلافه وكذلك يتميز من الجهل لان الجاهل متصور بصورة العالم فلا يجوز خلاف ما اعتقده وان كان

يضطرب عليه حاله فيما يجهله من حيث لم يكن ساكن النفس

تعالى والذين يظنون انهم ملاقوا ربهم وقوله في سورة يوسف وقال للذي

ظن انه ناج منهما وقوله في سورة الكهف وراى المجرمون النار فظنوا انهم

مواقعوها وقد يطلق الظن على المعارضة الوهمية المتبعة والعلم على ما لم

يكن معه هذه المعارضة ويجوز ان يحمل عليه قوله تعالى في سورة الجاثية ما لهم

بذلك من علم ان هم الا يظنون لان العلم بالصانع شرط التكليف كما مر

قوله ويجوز مع ذلك كونه على خلافه اما من التجويز فاما على تفسير الظان

ويؤيده قوله لان العالم لا يجوز اما من الجواز فعلى كونه التقدير

ويجوز عند الظان قوله لا يتبين من غيره اي هذا الا ان كالدور لازم فان

معرفة الظن من حيث انه تصديق لا ينفع في دفعه فيحتاج بعد الى تحديد اما لان

هذا الحد لاشتماله على الدور كالعدم او لانه تحديد بالاعم لانه انما يعلم

ان الظن يوجد في القلب وهذا اولى بالاول قوله لان الجاهل متصور

بصورة العالم فلا يجوز اي قد ذكرنا في حد العلم ان ظاهر هذا يدل

على ان الجهل المركب جزم وان الجاهل لا يجوز خلاف ما اعتقده وان عدم

اعم من السكون الذي هو عدم الاضطراب وقد ذكرنا ما فيه الفساد ويمكن

تاويله بان يقال قوله فلا يجوز معطوف على العالم ويكون حاصل

الكلام لان الجاهل متصور بصورة انه يعلم فيتصور انه لا يجوز خلاف

ما اعتقده كما لا يجوزه العالم وان كان مجوزا في الواقع ويؤيد هذا ما

ولانا اعتقادا لاعمی ما ہو بہ ولیس کذلک الظن واما المقلد فان کان یحسن الظن بمن قلدہ فہو یستبطن ان الامر علی ما قلدہ فیہ
واذا قلد من لا یجوز علیہ الخطاء فذلک لا یجوز کون ما قلدہ فیہ علی خلاف ما قلدہ

سیذکرہ المص فی ہذا الفصل بقولہ لانہ اذا لم یکن عالما بالدلیل علی الوجہ الذی
یدل علیہ جواز ان لایکون الدلیل علی الوجہ الذی یدل ہذا ولکن یاباہ قولہ
وکذلک یتمیز من الجہل لانہ لایتمیز بہ الآن براد بقولہ فی الحد ویجوز
مع ذلک ان لا یکون علی خلافہ وبعلم انہ تجوزہ ولا یکون فی وہمہ معارضہ داعیہ
الی عدم التجویز وقد مر تحقیقہ فی حد العلم **قولہ** ولانہ اعتقاد کذا
فی النسخ وکانہ عطف تفسیر لقولہ من حیث لم یکن ساکن النفس والاولی
ترک الواو لیکون علۃ لہ **قولہ** واما المقلد الخ المراد بالتقلید العمل
بقول الغیر من حیث انہ قولہ سواء کان الغیر معصوما او لا وعلی الثانی
سواء کان مظنون الصدق او لا وقد یطلق علی نوع من التصدیق کما مر
فی حد العلم والمقصود بہذا الکلام بیان ان حال المقلد لیس منحصرا فی
الظن بالحکم الفقہی الواقعی فیما قلد فیہ وان کان الغالب ذلک و
لذا اقدمہ علی القسمین الآخرین بل قد یکون عالما بہ وقد یکون غیر ظان
بہ ولا عالم بہ **قولہ** فان کان یحسن الظن بمن قلدہ ای ان کان
ظانا بان غیرہ لم یخبرہ الا بما ہو معلوم لہ بان لا یتعمل فیہ تقیہ ونحوہا سواء
کان الغیر معصوما او غیرہ وہذا الظن یکفی فی جواز التقلید کما علیہ
فی القسم الثالث **قولہ** فہو یستبطن ان الامر علی ما قلدہ فیہ البین المحض
ان کید والمراد بالامر الحکم الفقہی الواقعی **قولہ** واذا قلد فی لا

واذا قلد من لا یقوی فی ظنہ حال ما قلدہ فیہ فقد فارق الظن لان ذلک یکون قد سبق لہ اعتقاد لا زیادۃ لکونہ علی
ما اعتقدہ وعلی خلافہا فقد فارق حال الظن

یجوز علیہ الخطاء الاولی اذ اعتقد انہ اخبرہ بمعلوم وذلک کان حکم
تجویز الخطا لا ینافی تجویز تقیۃ ونحوہا والعلم بانہ لم یخبر الا بما ہو معلوم
لہ لا یستلزم عدم تجویز الخطا علیہ وان کان الغالب ذلک فالمعنی
فی ہذا الشق ایضا ان کان من معصوما او غیرہ **قولہ** واذا قلد
من لا یقوی فی ظنہ حال ما قلدہ فیہ الخ المراد بحال ما قلدہ فیہ
معلوم الفقہی وذلک کما اذا قلد مفتیان کل منہما اشد ایقانا
ثبت فیہ لیس منہا ترجیح احد الوجہ المقرر عند وما احد الوجہ
المقرر عند اہل الاجتہاد وقلد احدہما من باب التسلیم فیکون
حال ما قلد فیہ مشکوکا فیہ وکذا اذا ثبتی ترجیح الثانی وثبت الاول
وہما فی صورۃ العکس فان کان مع تقلید الراجح کان حال ما قلد فیہ
موہوما وان کان مع تقلید الراجح کان داخلا فی القسم الاول من
اقسام التقلید لا فی ہذا القسم واما اذا ثبت الترجیحان فان کان
متساویین فالامر واضح وان کانا متفاوتین فتقلید الراجح بالترجیح
الاول مثلین فکان حال ما قلد فیہ موہوما واذا قلد الراجح بالترجیح
الثانی کان من القسم الثانی من اقسام التقلید لا من الثالث وکان غیر ظان بہ
کما یظہر من فصل ... ذکر القرائن التی تدل علی صدق اخبار الآحاد وصحۃ
نقلہ معتقد بالکسر والضمیر المنصوب فی قلدہ لمن وضمیر فیہ لما و ذلک

واما الشك فهو المنافي منه لاعتقاد الشيء لا ماهو عليه لانه مع خطوره بباله تجويزه كل واحد من الطرفين عليه

باعتقاد المعتقد بالفتح والمراد

اشاره الى من هو المفتي والمراد بكلام مزية لامزية عند المقلد وضمير لكونه لاعتقاد

مراد له المعتقد بالفتح استغنا اما المعتقد المعتقد في الكلام عن كون المعتقد

قد سبق الى اعتقاد معتقد لامزيته في وقوله وعلى خلافها عطف على على ما

اعتقده والتقدير ولكونه على خلافها والضمير المؤنث راجع الى ما

باعتبار التاويل بالجهة ونحوها والمراد بالاعتقاد المعتقد مطلقا لا

يقال قوله قد سبق الى اعتقاده ثم لانه يجوز ان لا يسبق احد المعتقدين في

المثال المذكور الى اعتقاده ما قيل له ولو خصص المدعي به توجه المنع على حصر التقليد

في الاقسام الثلثة لان هذه الصورة من التقليد وليس داخلا فيها لانا نقول

هذه ليست تقليدا حقيقة وان كان حكمه حكم التقليد في جواز العمل اذ ليس ماهو

قول المفتي في الظاهر قولا له في نفس الامر وبه يعلم ان الاعتقاد قد يطلق على

ما ليس بجزم ولا ظن كما سيجي في فصل في الكلام على من احال القياس

عقلا من الاعتقاد والمبتدا اذ الذي لم يسبق الا ماره ليس ظنا وعلى هذا يمكن

ان يكون ذلك اشاره الى المقلد وبكل قوله لا مزية على عدم المزية في

نفس الامر ولعل هذا الحق فقوله فقد فارق حال الظن لكن كان دعوى

السبق الى اعتقاده مبنيا على انه احسن احواله والا لتوجه المنع على الحصر

قوله ولا على ما هو به معطوف على على ما هو به اي الخالي عن اعتقاد

الشي لا على ما هو به وضمير هو راجع الى الشي وضمير به راجع الى ما والمراد بالشي

ان م

والا لا حذف الواو وتذكير الضمير م

الشي

النسبة الحكمية وما بكيفيتها من الايجاب او السلب ولو اريد بالشي الموضوع

وبما المحمول كان يصحح هذا الحد محتاجا الى تكلف في صورتين فيما اذا كان ما

به مستعدا والمشكوك فيه واحدا منها فقط وفيما كان الحق فيه السلب

لكن يوئيد ارادة قوله تجويزه ما الا ان ذكر التجويز يغني عن الاول ذلك مع قوله

مع خطوره بباله ثم ضمير خطوره للشي ثم ضمير خطوره راجع الى الشي

وكلمة ضمير بباله وكذا ضمير تجويزه وقوله تجويزه مفعول خطوره والاولى ان يكون

تجويزه مع الواو ويكون عطف على خطوره اذ الخطور ليس بقيد في تجويزه الا ان

يكون مع ضمير خطوره للشي والمراد بالنقيضين ما هو به وما يقابله المفهوم من قوله

لا على ما هو به وضمير عليه متصل بالشي وانما قيد بقوله مع خطوره بباله

لان الغافل عن النسبة الحكمية لا يسمى شاكا فيه ثم ظاهر هذا الحد خروج

الاعتقاد والمبتدا ايضا الشك وقد مر انه خارج عن الظن ايضا **قوله**

واما الدلالة فهي ما امكن الاستدلال بها على ما هي عليه الدلالة في اللغة

مصدر دلالته على كذا ادلكه ذلك هذه اليه مراد الطريق الذي اذا نظر فيه

ادى الى النظر فيه الى ما لطالب استدل به والدال به ما من المطلوب

الذي قد تخلف عن الفعل كما في هذه المعنى اراد الطريق فهم بعيد وهي في

عرف الاصوليين ما فعلت ليستدل بها على شيء وامكن ذلك فيها اي امكن

الاستدلال بها على ما هي دلالة عليه وبعبارة اخرى هي ما به الدلالة اللغوية

مستصفر

واما الدلالة فهي ما امكن الاستدلال بها على ما هي عليه الا انها تسمى بذلك الا اذا قصد فاعلها الاستدلال

فلا بأس بذكر الاستدلال في حد الدلالة مع انه مشتق منها واستعمال المشتق
من شي في حد ذلك الشي دورا فهو مشتق من الدلالة اللغوية ويستعمل في معنى
اللغوي فلا دور ويظهر بما ذكرنا وجه تعميم بعض المعاني قوله الا انها لا تسمى الخ
جزء من الحد وذلك لان الاستدلال بالمعنى اللغوي لا يمكن تحققه الا
بتحقق الدلالة اللغوية وهي لا يمكن تحققها بدون القصد لا يقال حيث في
قول المصنف لان يمكن الاستدلال به عليه لانا نقول المراد وان فرض
انه امكن الاستدلال به عليه يحمل بعيد يحمل الامكان على ما هو بالنسبة الى
مجرد الذات فان اثر النقش لا يلزم ذاته ان يكون اثر النقش ويحمل الا
ستدلال على معرفة شي من شي آخر فنظر ويظهر اليه انه لا حاجة الى قوله على
ما هي عليه انه احتراز عما يقصد به الهداية على شي ولا يمكن الاهتداء به اليه
ويمكن ان يعلم به شي آخر فانه لا يسمى دلالة بالنسبة الى الاول ولا
بالنسبة الى الشي الثاني وذلك لانه لا يمكن الاستدلال بالمعنى الذي ذكرنا
بها على الاول ولا على الثاني لا يقال قوله على ما هي عليه مخرج لما
لعله لا يلزم الدور باعتبار اخذ الدلالة في حد الدلالة اذ تقديره على
ما هي الدلالة عليه لانا نقول قد يظهر في اخذ الشي في حد الشي
انه لو عرفت الدلالة باعتبار انها معنى نسبي متعلق بشي دون شي لم يلزم
دور على انه يمكن ان يكون تقديره على ما هي مدلول بها عليه بل يمكن ان

وانما قلنا ذلك لان ما لا يمكن الاستدلال به لا يكون دلالة الا ترى ان طلوع الشمس من مشرقها لا يكون دلالة على النبوة لانه
لا يمكن ذلك فيها من حيث كان ذلك معتادا وطلوعها من مغربها يكون دلالة لامكان ذلك فيه ولا اثر اللص لا يسمى دلالة
وان امكن الاستدلال به عليه من حيث لم يقصد بذلك الاستدلال عليه وان سمي ذلك دلالة على بعض الوجود
فعلى ضرب من المجاز لانه لو كان حقيقة لوصف بانه دال وذلك لا يقوله احد لانا نعلم انه يجتهد في اخفا امره وان لا
يعلم به فكيف يجوز وصفه بانه دال ويستعمل هذه اللفظة في العبارة عن الدلالة ولهذا يقول احد المخلصين لصاحبه
اعدد لالتك وانما يريد به كيفية عبارتك عنها وذلك مجاز وانما استعير ذلك من حيث كان السامع لذلك
اذا تأمله كان اقرب الى معرفة المدلول عليه كما انه عند النظر في الدلالة كذلك ويوصف الشبهة بانها دلالة مجازا

مدلول بها مشتقا من الدلالة اللغوية والغرض ان الاستدلال بها ولما كان
الاستدلال لا يحصل الا فيما هو مع العلم بالنتيجة لم يذكر قيدا على حدة
يحترز به عن الامارة لانه لا يحصل الامارة عند المصنف داخلة في الدلالة قال
سيدنا الاجل المرتضى في الذريعة وما يحصل عنده الظن يسمى امارة وربما سمي
دلالة والاولى ان الدلالة ما يحصل عندها العلم انتهى لانا نقول بيان
هذا ما سيذكره بقوله ومن شرط الناظر الخ وبقوله والنظر في الدليل
من الوجه الذي يدل يوجب العلم والمراد بفاعل الدلالة اعم من موجدها
ومن ملقيها الى الغير ومن مرتبها كما يظهر من الاستعمالات وانما
بالامكان ولم يعتبر الفعلية لان الدلالة اعم من المستدل به بالفعل كما سيجي
في قول المصنف ولا يسمى بذلك قبل الاستدلال بها **قوله** وانما قلنا
ذلك اشارة الى مجموع ما سبق والنشر على ترتيب اللف **قوله** من حيث
كان ذلك معتادا وسيجي معنى المعتاد في فصل في ذكر ما يجب معرفته من
صفات الله تعالى عند قول المصنف وجرى ذلك مجرى المعجز **قوله** يكون
دلالة اي مع مدعيه الدعوى كما سيجي في ذلك الفصل ايضا **قوله** ومن
حق الدلالة ان تكون معلومة للمستدل بها على الوجه الذي تدل العائد الى
الموصول محذوف والمراد الوجه الذي تدل به على ما تدل عليه واعلم
ان الدليل بالنسبة الى المدلول عليه حالتين الاولى ان يكون متحققا متقررا

محصة لتحقق المدلول عليه سواء كان الاستلزام لذاته مع قطع النظر عما عداه
او لاجتماعه مع شيء آخر والمنطقيون خصصوا الاستلزام بالاول ولم يعتبروا
فيه التحقق فبين الدليل على اصطلاحنا والدليل على اصطلاحهم عموم من وجه الثانية
كون العلم به موصلا الى العلم بالمدلول عليه اما بالنظر ويسمى تفكيرا
وانه يستلزم الصحيح منه العلم او بغيره كالحركة الذهنية فيه لا لقصد
تحصيل شيء سواء كان ايصاله لذاته مع قطع النظر عما عداه او لاجتماعه
مع العلم بشيء آخر والمنطقيون خصصوا ايصاله الى العلم بالاول و
الدال بالثانية اخص مطلقا من الاولى لان احد المتضايفين يستلزم
تحقق تحقق الآخر ولا يصلح لكونه دليلا عليه وما يحصل به الدال بالثالثة
هو الوجه الذي تدل على ما تدل عليه وهو جميع القضايا التي هي مبادئ اول
للنظر اي الضروريات التي يتوقف العلم بالمطلوب بسبب الدليل على
العلم بها سواء كانت من المسائل المنطقية او غيرها ويحتمل ان يراد بالوجه
جميع القضايا التي هي مبادئ للنظر مطلقا سواء كانت ضروريات محضة كما في
دلالة الانقسام بمتساويين على الزوجية عند من يجعلها كسبية او مركبة
منها ومن الكسبيات ويؤيده قوله ولا فرق بين ان يعلم ذلك اي الوجه
ضرورة او استدلالا ولما كانت الدلالة نفسها مع قطع النظر عن
وجه دلالتها قد تكون معلومة ضرورة وقد تكون معلومة كسبا قال او كسبا

الدلالة ولا يجب الا وقت ان تكون موجودة وقد فعل ذلك مع الاستدلال بمجيء الشجرة وحنين الجذع على نبوة النبي عليه السلام وبكلامه على الاحكام ولا كان
الدلالة ذلك كله بعد وما ويجب الا وقت ان يعلم به الا اقوى ويجوز ذلك فيها الا انها لا بد ان تنتهي الى ما يعلم صفتها ضرورة والا ادى
الى ما لا يتناهى وقوله والدال هو من فعل الدلالة لانه مشتق منها فجرى في ذلك مجرى الضارب فانه مشتق من الضرب
وعلى هذا يصح ان يقال ان الله تعالى دلنا على كذا فهو دال وكذلك النبي عليه السلام دلنا على كذا وكذا فهو دال وقد يتجوز في ذلك فيعبر به
عن الدلالة فيقولون قول الله تعالى وقول الرسول دال على كذا وكذا من الاحكام وان كان الدال في الحقيقة هو الله تعالى والرسول على ما بيناه

ان يعلم م

في الدلالة الرابع وقت فالمراد بصفتها كونها متحققة في نفسها اي صادقة في
نفس الامر وكان لفظة تدل في قوله على الوجه الذي تدل تجرد عن قصد فاعلها
الاستدلال كما في قوله فيما بعد والنظر في الدليل فهو الوجه الذي يدل
اي لان العلم بالقصد ليس شرطا في مكان الاستدلال ثم جعل الدلالة
هنا دالة مبنيا على التجوز الذي هو في قوله وقد يتجوز في ذلك فيعبر عن
الدلالة **قوله** ان تكون موجودة اي حين الاستدلال **قوله**
مع الاستدلال اي استدلالا وظاهر هذا ان العلم الحاصل عقيب
العلم بالمعجز كسبي ويمكن ان يخص بما يكون العلم بالمعجز نفسه كسبيا كما في
زماننا عند من يذهب الى كسبية المتواتر **قوله** بمجيء الشجرة اي حين قال لها
عليه السلام اقبلي فاقبلت تخد الارض خدا ثم قال لها ارجعي فرجعت
قوله وحنين الجذع اي حنين الجذع لما تحول عليه السلام الى المنبر وكان
الجذع اسطوانة في المسجد وكان يستند اليه اذا خطب ولما تحول الى المنبر
صدر عنه حنين فلما جاء اليه والتزمه سكن **قوله** والدال هو من
فعل الدلالة ظاهره ان الدال مشتق من الدلالة بمعناها العرفي فيكون
المراد بفعلها احد الوجوه الثلاثة التي ذكرناها والقياس على الضارب
يقتضي ان يكون مشتقا من الدلالة بمعنى المصدر فيكون المراد بفعلها ايقاعها
به كقيام سائر المصادر بالفاعلين والمعنيان متلازمان **قوله**

لها مر

اختلاف

وكذلك يتجوز في العبارة عن الدلالة والدليل هو الدال في الاصل قال الشارح والدليل استاف اخلاف الطرق فوصف الدال على
الطريق بانه دليل من حيث فعل اشياء استدل بها على الموضع المقصود وقد يتجوز في ذلك فيستعمل في الدلالة فيقولون في
الاجسام انها دليل على خالقها وبان القرآن دليل على الاحكام ولا يمتنع ان يقال ايضا انه حقيقة فيهما والمدلول هو الذي نصبت
له الدلالة ليستدل بها وهو المكلف وقد يتجوز بذلك في المدلول عليه فيقولون هذا مدلول الدلالة وذلك مجاز والمدلول عليه هو ما يؤدي
النظر في الدلالة الى العلم به م

الكذلك يتجوز في العبارة عن الدلالة اي ولكنه لكن يتجوز فيه فيعبر به عن العبارة
عن الدلالة **قوله** والدليل هو الدال في الاصل اي في اصل اللغة قبل
نقله في عرف اللغة الى الدال على الطرق ولاشعاره بالنقل ترك الواو في
قال الشارح **قوله** استاف هو بالسين المهملة اي شم قال في القاموس الروف
الشم والصبر والضم وبالضم كبعد جمعا سوف للارض والمسافة
والسيفة بالكسر البعد لان الدليل اذا كان في فلاة شم ترابها ليعلم اعلى
بعدام لا فكثر الاستعمال حتى سموا البعد مسافة اشتهى هو بالشين المعجمة اي
نظر ورأى **قوله** اخلاف الطرق بالخاء المعجمة والفاء كانه جمع خلف
وهو ما تغيرت رائحته يقال خلف فهو واخلف اذا تغيرت رائحته **قوله**
فوصف على لفظ المجهول اي في عرف اللغة على طريق النقل **قوله** من حيث
فعل اشياء استدل الخ بيان للمناسبة بين المعنى المنقول عنه وبين
المعنى المنقول اليه وفعل اشياء كان يقول اذا بلغتم موضع كذا وفيها كذا
تيامنوا وامثال ذلك او هو شية في الطرقات امام المدلولين **قوله**
فيستعمل في الدلالة استقر اصطلاح المتاخرين من الاصوليين على استعماله
غالبا في الدلالة لحذف فيه فقد نقلوا عليها وكان قول الشارح ومن شرط
الناظر ان يكون عالما بالدليل الخ مبني عليه **قوله** حقيقة فيهما اي في
الدال على الطريق وفي الدلالة والاول حقيقة عرفية لغوية والثاني حقيقة

بالكسر او الفتح م

الطعام كنصر م

والمستدل هو الناظر ويسمى بذلك لانه فعل الاستدلال والمستدل به هو الدلالة بعينها ويسمى بذلك فعل الاستدلال بها
والمستدل عليه هو المدلول عليه بعينه غير انه يسمى بذلك في حصول الاستدلال في النظر ينقسم الى تقليب الجارحة الصحيحة نحو المرئي
طلبا لرؤيته والى معنى التعطف والرحمة والى معنى الفكر والواجب من ذلك هو الفكر
والى معنى الانتظار م

في عرف المتكلمين **قوله** ولا يسمى بذلك اي لا يسمى الناظر بالمستدل **قوله**
الا اذا فعل الاستدلال فيه مسامحة والمراد اذا تادى نظره الى العلم
بالمقصود والشيء بعد بفعله ذلك فالناظر اعم مطلقا من المستدل من
وجهين كذلك الدلالة اعم من المستدل به مطلقا والمدلول عليه اعم من
المستدل عليه مطلقا **قوله** والنظر ينقسم الانقسام هنا في الحقيقة للمفهوم
المسمى بالنظر **قوله** والواجب من ذلك الخ اي الواجب من ذلك على
كل مكلف هو الفكر او الواجب لتوقف العلم المبتني بالاصول عليه هو
الفكر كما مر في آخر الفصل الاول من قوله ولا بد انعكاس بيان ما لا يتم العلم
الا به من حقيقة النظر والفكر الذي فسر به النظر الواجب هو حركة النفس
تتذكر في كل حد ما سبق من اجزائه للحركة للاستدلال يبتني على ما يطلب
العلم به بقرينة قوله ومن شرط الناظر ان يكون عالما بالدليل م
وقد يطلق الفكر على الحركة المذكورة للنفس لتحصيل التصديق بما يطلب التصديق
به سواء كان علما او ظنا وعلى ما يكون لطلب التصديق او التصور وقال
في الاقتصاد والفكر هو التفات الى الشيء المتفكر فيه والتمثيل بينه وبين غيره
الشيء وقد يطلق على الترتيب اللازم لها او على مجموع حركتين حركة في المعقولات
لوجدان ما يصلح لكونه موصلا وحركة لتحصيل العلم بالنظر وعلى الحركة الاولى
منهما وحركة النفس في المعقولات اي حركة كانت وهذا هو الفكر الذي

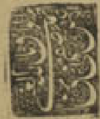
والناظر يعلم نفسه ناظرا ضرورة ويفصل بين هذه الحال وبين ساير صفاته من كونه معتقدا وظانا ومريدا وغير ذلك من الصفات
ومن شرط الناظر ان يكون عالما بالدليل على الوجه الذي يدل على ما يدل عليه حتى يصح ان يوصله نظره الى العلم ولاجل ذلك نقول
ان من لا يعلم صحة الفعل من زيد لا يعلمه قادرا ومن لا يعلم وقوع الفعل محكما منه لا يمكنه ان يستدل على كونه عالما لما لم يكن عالما بالجهة
التي لكونه عليها يدل ولهذا نقول ان من لا يعلم ان قوله تعالى واقيموا الصلوة وآتوا الزكوة كلام الله

يعد من خواص الانسان ويقابله التخيل وهو حركتها في المحسوسات ولا يسمى الفكر
بالمعنى الاخير نظرا **قوله** ضروري اذ هو من الوجدانيات وهي معلومة
مع كمال العقل كما مر وسيجيء واما كونه علا للنظر فليس هذا المقام مما يجد نفسه عليه
ضروري وصرح في الاقتصاد **قوله** ومن شرط الناظر ان يكون عالما الخ
اي عالما به وبوجه دلالته وقد مر مفاده وربما يتوهم انه تكرار لقوله سابقا
ومن حق الدال الخ وليس كذلك لان السابق مذكور لانه لبيان حال
الاستدلال وهذا لانه لبيان حال النظر وقد مر ان الناظر اعم من
المستدل مطلقا فالنظر والاستدلال معنيان متغايران **قوله**
حتى يصح انما قال ذلك لانه ليس شرطا للنظر مطلقا بل للنظر الذي يتادى
الى المقصود كما سيصرح به في قوله وهذه العلوم التي **قوله** من لا يعلم
صحة الفعل ظاهره نظرا الى قوله لما لم يكن عالما بالجهة التي لكونه عليها
يدل لان هذا ايضا كالذي بعده من عدم العلم بوقوع الفعل محكما مثال
للعلم بالدليل مع عدم العلم بجهة دلالته بناء على ان يكون الدليل على
قدرته فعله وصحته من جهة دلالته فلما لم يعلم الصحة لم يمكن الاستدلال
بفعله على قدرته وقس عليه الامثلة الباقية وهذا ينافي ظاهره لما
مر من قوله وانما قلنا انه اولى لان الذي يدل على كونه قادرا صحة الفعل
عنه على وجه دون وقوعه ووجه التوفيق يا مر من ان الدال في جعل الصحة ودليلا

وان الله تعالى لا يجوز عليه القبيح ولا التعمية ولا الالغاز في الكلام لا يمكنه ان يستدل به على وجوب الصلوة والزكوة ولذلك الزمنا
المجبرة ان لا يمكنهم الاستدلال بكلام الله تعالى

وان امكن جعل اصل الفعل دليلا والصحة من وجه الدلالة انتهى قلت المراد
بصحة الفعل كون الفعل تابعا للداعي اي ان شاء فعل وان لم يشا لم
يفعل ويقابله التعذر وقد استدل القوم على قدرة الله تعالى بما ليس يقتضي
صحة الفعل بهذا المعنى ولا موقوفا عليه على العلم بها بل الامر بالعكس
كحدوث معلوله الاول زمانا عند بعض وكحدوث شيء من الحوادث اليومية
بانضمام ما يرى انه يستلزمه من جواز الترجيح بلا مرجح على راي الاشعري
وكاستحالة النقص عليه تعالى وكون التعذر نقصا وكاخبار النبي صلعم
كدلالة المعجزة على صدقه ضرورة بدون توقف على العلم بالقدرة وان
كان متوقفا على نفي القدح كما سيجيء قبيل المقصد اثبات قدرة العبد كما
يشعر به ذكر زيد ولما كان دلالة الحدوث على القدرة واستلزامه
الترجيح بلا مرجح باطلا كما مر في المقدمة الثانية في آخر ذيل الجواب عن
الشك الرابع وكان ما عداه غير جار في العبد حكم بانه لا يمكن العلم بقدرة
العبد بدون العلم بصحة فعله على انه يمكن ان يقال ان التمثيل في صورة
عدم العلم بدليل آخر في العبد **قوله** لا يجوز عليه القبيح اي لا
يجوز عقلا والمراد بالقبح القبيح في نفسه من دون ملاحظة شيء آخر كالكذب
المحض وبالتعمية اخفاء المراد عن المخاطب يقال عمى عليه اذا التبس والتعمية
التلبيس وبالالغاز جعل الكلام ذا وجهين ظاهر وخفي المراد الخفي عنه







مع



من حيث جوز واعليه القبائح كلها وكذلك منه لا يعلم ان النبي عليه السلم صادق وانه لا يجوز عليه الكذب والتعمية والالغاز في الكلام لا يصح ان يستدل بقوله عليه السلم على شيء من الاحكام وهذه التعلوم التي ذكرنا ما شرطا في توليد النظر للعلم الا في صحو اجزاء

المخاطب او ذا وجهين كلما اعترض عليه من وجه تخلص عنه بالوجه الآخر و
الالغاز من اللغز وهي جحر اليرابيع تكون ذات جهتين تدخل من جهة وتخرج
من اخرى فاستعير لمعاريض الكلام وملاحنه وقد الغز في كلامه تلغيز والغاز
اذا ورى فيه وعرض ليخفى واخافه ونهاه عن القبيح لان الكلام المشتمل
عليها ملبس فتحا في نفسه بل لانضمام امر عدمي اليه هو عدم القرينة الدالة
على المراد فالقبيح المجموع المركب منهما بخلاف الكذب ولا يبعد في الزام
المجبره عدم توقف دلالة المعجزة على صدق النبي صلوات الله عليه على العلم
بعدم جواز القبيح عليه تعالى كما سنوضحه في فصل في ذكر ما يجب معرفته من
صفات الله تعالى **قوله** من حيث جوزوا اي عقلا وان لم يجوزوه
بجز النبي **قوله** القبائح كلها لا يقال ليسوا قائلين بقبحها لانا نقول المراد
بالقبائح الكذب او تصديق الكاذب بالمعجز ونحو ذلك وكما كانت هذه
الاشياء قبيحة عند اهل الحق عبر بالقبائح عنها والمقصود ذواتها **قوله**
وانه لا يجوز عليه الكذب انما لم يقل لا يجوز عليه القبيح لعدم الدليل عليه في
النبي عليه السلام وعدم الحاجة اليه ايضا لانه مبلغ فقط نعم المعجزة دال
على صدقه في نفس الاحكام الشرعية وهي التي بعث بتبليغها والدليل العقلي على
عصمته دال على عدم القبائح الشرعية عليه وقد سنوضحه ثم ان تجويز
الكذب في كلام الله عز مانع من الاستدلال بكلامه بخلاف القبائح

لان من اعتقد الدليل او ظنه على الوجه الذي يدل وان لم يكن عالما به جاز منه فعل النظر وان لم يولد العلم وانما قلنا انه متى لم يكن عالما لا يولد نظره العلم لانه اذا لم يكن عالما بالدليل على الوجه الذي يدل عليه جاز ان لا يكون الدليل على الوجه الذي يدل فكيف يجوز حصول العلم عن الدليل مع تجويز ما قلناه فيه

وذلك لان تجويز الكذب في كلام النبي عليه السلم مانع من الاستدلال بكلامه لانه ناقل مبلغ بخلاف تجويزه في كلام الله فانه آمر ناه حقيقة م

الآخر والنبي عليه السلام بالعكس فالمراد بالقبيح في قول المصنف وان اعتقد لا
يجوز عليه القبيح ما عدا الكذب او الاعم لا للاحتياج الى نفي الكذب عنه
بل لان تجويز الكذب عليه يستلزم تجويز ما عداه من القبائح وذلك لان تجويز
الكذب في كلام النبي عليه السلام مانع من الاستدلال بكلامه لانه ناقل
مبلغ بخلاف تجويزه في كلام الله فانه آمر ناه حقيقة ويريد بان الامر
والنهي حاملة لان علي استحقاق الذم بالمخالفة بموز معه ما ثبت اخر من
كون الآمر مستحقا للاطاعة ونحوه واما كون المامور به بحيث لو ترك استحق
العقاب الاخروي والمنهي عنه بحيث لو فعل استحق العقاب الاخروي
كما هو المراد من الوجوب والحرمة الشرعيين لو اقتضيا فما لا يعلم
بالامر والنهي الا مع انضمام الوعيد وهو خبر ايضا وليس بانشاء على
انه يلزم ان لا يكون تجويز القبائح عليه تعالى سوى التعمية والالغاز مانعا
من الاستدلال بكلامه لان من يجوزها فانما يجوزها بناء على
عدم قبح شيء وحسنه بالنسبة اليه بناء على ابطال قاعدة التحسين والتقبيح
العقليين فالواجب ما امر به والحرام ما نهى عنه ولو عكس الامر كان
جائزا عندهم **قوله** لان من اعتقد الدليل او ظنه المراد بالاعتقاد
التقليد اي التصديق المطابق الشبيه بالجزم او المراد الاعتقاد والمبتدأ
الى صل لا بأ مارة الشبيه بالظن او الاعم منهما وكذا الناظر في الشبهة

كما بينا في اول المقدمة الثانية من مقدمات بيان الكلام

والنظر في الدليل من الوجه الذي يدل يوجب العلم لانه يكثر بكثرته ويقل بقلته

او الامارة والناظر في الدليل بالنظر الفاسد او بالنظر الفاسد او بالنظر
الفاسد او بالنظر الغير التام يقع منهم النظر ولا يولد العلم قوله
على الوجه الذي يدل متعلق بكل واحد من اعتقد وظن وظاهره ان
المراد به من علم تحقق الدليل او اعتقد وجهه وكونه دليلا او ظنه فانه في
صورة الاعتقاد تحصيل اعتقاد النتيجة وفي صورة الظن تحصيل الظن بها ولا
يخرج بذلك عن حد الدليل الى حد الامارة كما سيجيء في حد الامارة واما على
وهو من اعتقد تحقق الدليل او ظنه وعلم كونه دليلا اي مستلزما للمطلوب
على تقدير تحققه ففي صورة الاعتقاد الشبيه بالجزم تحصيل الاعتقاد
بالنتيجة وفي صورة الظن قد تحصيل الظن بالمطلوب وقد لا تحصيل كما سيأتي
في فصل ان الاحساس قد تحصيل عنده العلم وكذا اذا اعتقدهما او ظنهما
ويمكن ان يحمل عبارة المتن على ما يشمل جميع الصور قوله والنظر في الدليل
من الوجه الذي يدل لا ابتداء اي اخذا واشعارا من الوجه الذي
يدل في الحركة العودية التي هي من المبادي الى المطلوب ولا يبين في ذلك
اشعار به الى الوجه الذي يدل في الحركة الاولى التي هي من المطلوب الى المبادي
وقد مر عند قول المتن ومن حق الدلالة الخ ان معنى الوجه الذي يدل
جميع القضايا التي هي سبب اول للمطلوب اي الضروريات التي يتوقف العلم
بالمطلوب بسبب الدليل على العلم بها والنظر في الدليل من الوجه المذكور

يوجب العلم لفظ من نسخة قوله من الوجه الذي يدل هو

بعض ارا

بعض اراد النظر الصحيح لان نظر من يعلم مقدمتي الدليل بالكسب فيما نظر صحيح
وليس نظرا من الوجه المذكور بل هو جزء له وتحرير الدعوى ههنا يمكن على
وجهين الاول وهو الاظهر ان النظر في الدليل من الوجه المذكور قد يولد
العلم وان كان بعض افراده لا يولد العلم ومعنى توليده العلم ان يوجبه
عقلا من حيث انه نظر اي بدون توقف على شيء خارج عن حقيقة النظر
ليس من جنس النظر ولا لازما لما هو من جنس النظر اما النظر المولد فهو النظر
في الدليل الذي وجه ولا يكون الا من العلم الاول من مقدمتي الضروري
وهو الذي يحصل في العاقل ابتداء ويظهر ذلك انه لا فائدة في توليده
العلم توقف العلم على تذكر اجزاء النظر السابقة في كل حد منه وقصده
تحصيل المجهول وذلك لانهما جزءان لحقيقة النظر كما مر ولا توقفه في
القياس المركب الكثير المقدمات على حركات ذهنية كثيرة غير معتبرة
في حقيقة النظر لانه لا يوجد في القياس المذكور مع وجود النظر فيه وذلك
لان هذه الحركات الذهنية من جنس النظر لان جزء النظر يصدق حده
عليه ولا توقفه على العلم بالمقدمات الخارج عن حقيقة النظر وعن جنسه
ايضا لانه لا يوجد في القياس الغير المعلوم مقدماته مع وجود النظر
فيه وليس ايضا من جنس الحركة الذهنية وذلك لان العلم بالمقدمات
التي هي من المبادي الاول فيما ندعي توليده لازم لما هو من جنس النظر

نظر م

وهو المركب الاولى التي هي من المطالب الى المبادى لانها ضروريات اولية
يمتنع تخلف العلم بها بعد الوصول اليها عن العقل اللازم للنظر والعلم
بالمقدمات المتوسطة الكسبية في القياس المركب لازم لما هو من جنس
النظر ايضا وهو المركب الثانية العودية على هيئة الشكل الاول واما النظر
الغير المولد للعلم فهو النظر في الدليل الذي يعض وجهه من حيث مبادية
الاول ليس من القسم الاول من قسمي الضروري وبظهر بما ذكرنا عدم
توليده العلم وان كان مستلزما للعلم بشرط العلم بالمبادى الاول
فمن الثاني ان يراد بالايجاب ظاهره وهو الاستلزام في الجملة ويحمل
الحكم المذكور على دعوى الكلية كما هو الظاهر فيكون المراد ان كل نظر
في الدليل من الوجه المذكور يستلزم العلم في الجملة سواء كان من حيث انه
نظر كامل وسواء كان بشرط وجودي غير لازم للنظر مجامع له يكون
جزأ من المقتضى وان كان من فعل غير الناظر كالعلم بالمدركات
الذي هو من القسم الثاني من قسمي الضروري ويؤيد الوجه الاول
قول المص نعم يوجب هذه المطابقة انه متولد عن النظر وتولده قد بينا
ان النظر في الدليل يولد العلم لان المعنى الذي سبق ذكره للتوليد
لا يجرى في كل نظر في الدليل من الوجه المذكور وسيظهر انه لا يتحقق التوليد
بدونه عند المص ويؤيده انه قال في النظر المفضي الى الجهل انه لا يولد الجهل

ولم تقل انه لا يوجبه لما يظهر مما نبينه ان النظر في الشبهة يوجب الجهل بشرط
الاعتقاد الفاسد الذي هو جزء من المقتضى له وان لم يولده ولان معنى
التوليد كما مر لا يتحقق فيه ولذا قال المص في النظر المفضي الى الظن انه
لا يوجبه لان ما ينضم اليه لاقتضائه الى الظن امر عدمي لا يصلح لكونه جزأ
من المقتضى له فالمقتضي له غير تام الاقتضاء فلا يقال انه مستلزم لانه انما
يقتضيه بعد وجود امر عدمي هو عدم المانع وهو الاطلاع على المعارض و
اذا مهدنا هذا التحرير فنقول ان النظر الصحيح في الدليل الشارع من الوجه
الذي يدل اي من جميع الضروريات التي هي مبادئ اول لا يكون الا على
الشكل الاول ولذا قالوا ان الاستدلالات بالاشكال الثلثة
الاخر ايضا راجعة في الحقيقة الى الاستدلال بالشكل الاول ومعلوم عدم
تخلف العلم عن النظر المذكور انما المقصود بالدليلين ههنا انه على سبيل
الوجوب العقلي لا العادي فلا يمكن تخلف العلم عنه باعجاز نبي ونحوه ولو
كان عاديا امكن ذلك فيه فان قلت ينبغي ان يقيد المص النظر في
الدعوى بالصحيح لان النظر الشارع من الضروريات المذكورة قد لا يكون
على الشكل الاول بل ولا على شكل من الاربعة قلت المقصود ان النظر
الموصل في الجملة الى العلم في هذا الوجه المذكور موجب عقلا للعلم ويستحيل عقلا
تخلف العلم عنه في مادة من المواد والنظر المذكور اذا لم يكن على الشكل

الاول لم يكن موصلا الى العلم اصلا ولكن هذا التحرير على ذكر منك لتندفع
عنك الشكوك المتوجهة على الادلة التي يستدل بها القوم في المقامات الثلثة
اعني ايجاب النظر في الدليل للعلم اما بتوليده جزئيا او بدونه كليا وعدم
توليد النظر في الشبهة للجهل وعدم ايجاب النظر الصحيح في الامارة للظن
كما سيجيء ثم ليعلم انه قد اختلف المعتزلة ومن وافقهم في تولد افعال
العباد فقال منها ما هو قائم بمحل القدرة كالعلم النظري المتولد من
النظر ومنها ما هو قائم بغير محل القدرة فذهب بعضهم الى انها باسرها
فعل لفاعل السبب وان كان معدوما حال وجودها كمن رمى
سهما ومات قبل بلوغ السهم الرمية فان الاصابة والالام الحادثة منها
من فعل الميت وذهب ثمامة بن اشرس الى انها كلها حوادث لا محدث
لها وكأنه مبني على ان الممكن انما يحتاج الى المؤثر من حيث انه
ممكن كما قررناه في المقدمة الثانية في ذيل الجواب عن الشك
الرابع فلا ينسد عليه باب اثبات الصانع ولا يلزمه مخالفة الضرورة
التي قررناها عند قول المصنف وتعلق الكتابة بالكاتب لان المحدث
المحتاج اليه في كل حادث اعم من المحدث له باختيار متعلق به بلا
واسطة ومن المحدث الموجب فيظهر انه لو فرض صدق قولهم كل حادث
ما لم يجب لم يوجد لا نفيه عن هذا الاعم وذهب النظام الى ان المتولدات

الرمية بفتح المهملة وكسر الميم وتشديد الياء المثناة الصيد الذي رماه بسهم وهي فعيلة بمعنى مفعول والتاء للغلبة الاسمية على الوصفية صحاح

بذلك مر

برمتها

برمتها من فعل الله تعالى لا فعل للعبد الفاعل للسبب فيها والفرق بينه
وبين ما ذهب اليه الاشعري على اصله في التوليد ان الاشعري ذهب الى ان
سببه ايضا من فعل الله تعالى وان السبب لا يستلزمه عقلا بل صدوره عنه بمحض
اجراء الله تعالى عادته بفعله عقيبه لا لوجوبه بالمصلحة والداعي اللازمين لصحة
النظر الجامع لشرائطه مثلا والفرق بينه وبين ما ذهب اليه الفلاسفة
ان الفلاسفة ذهبوا الى استلزام النظر لاستعداد العلم بالمط فيفيض
عليه العلم على سبيل الايجاب لا بالمصلحة والداعي وجوز ان يقول باستلزام
النظر لكون ايجاد العلم بالمط مصلحة فيفيض عليه بالاختيار لان
الوجوب بالمصلحة والداعي يؤكد الاختيار ويقابل الايجاب وقد مر
الحق فيه في المقدمة الثانية من مقدمات بيان الحاجة لكن اخراج
الفلاسفة عن القائلين بالتوليد دون النظام مشكل الا على قول من
يذهب الى انهم ذهبوا الى ان فاعل الكل هو الله تعالى وذهب
ضرار بن عمرو وحفص الفرد الى ان ما كان منها في محل قدرة الفاعل
فهو فعله وما كان في محل مباين لمحلها فما وقع منه على وفق [illegible] وفق
اختياره فهو ايضا من فعله كالقطع والذبح وما لا يقع على وفقه فليس
من فعله كالالم في الرمية بعد الرمي وان مات الرامي وظاهر المقصد
في الاقتصاد وغيره ان ما كان منها موقوفا على غيره فعل العبد حالا

يلزم فعل العبد ليس من فعله ولا متولدا عنه وما عداه فعل له ومتولد عن فعله
الاخر فالادراك من فعل العبد وليس متولدا للعلم بالمحسوسات عنده كما
صرح به في المقاصد وجعل العلم بالمحسوسات هنا ضروريا ومن فعل غير
العبد لانه موقوف على العقل وارتفاع اللبس وهما ليسا من فعل العبد
ولا لازما لفعله ولذا يحصل الادراك في البهيمة بدون العلم وكذا اخبار المخبرين
لا يولد العلم بالمتواتر عنده كما صرح به في فصل خبر ان الاخبار
قد يحصل عنها العلم لانه موقوف على تقدم الاخبار الاخر وليست
فعلا له ولا لازما لفعله واذا توقف شيء على فعل للعبد وتوقف على
فعل آخر غير لازم لفعله الاول كان المولد مجموع الفعلين ويظهر بذلك
ان النظر المفضي الى الجهل غير مولد له لتوقفه على امر خارج عن جنس النظر وهو
الاعتقاد الفاسد بل المولد مجموع النظر والاعتقاد الفاسد وان
النظر المفضي الى الظن غير مولد له ايضا لانه موقوف على عدم الاطلاع
على المعارض هذا وقد بقي اشكال لان الاول انه جعل المص في الاقتصاد
الالم الحادث في المضروب متولدا عن الضرب وهو موقوف على استعداد
المادة وهو غير لازم للضرب وليس فعلا للضارب الثاني انه جعل العلم
الكسبي مطلقا من فعل العبد وما يحصل منه بالنظر في المدركات موقوف
على العقل وارتفاع اللبس والاول لازم للنظر لكن الثاني غير لازم له وليس فعلا للعبد

ثم من فسر التوليد بان يوجب فعل لفاعله فعلا آخر كحركة اليد وحركة المفتاح
فالاولى ان لا يجعله محلا للاختلاف فالمذكور بل ينبغي ان يفسر التوليد بكون
فعل العبد مستتبعا لوجود شيء باللزوم العقلي او العادي وهو اعم من الاول
وفي نهاية العقول ان من عرف حقيقة النظر الذي ندعي انه يفضي الى العلم
علم بالضرورة كونه كذلك فان المعني بالنظر ما يتضمن مجموع علوم اربعة الاول
العلم بالمقدمات المرتبة الثاني العلم بصحة ترتيبها الثالث بلزوم المطلوب
عن كل المقدمات المعلومة صحتها وصحة ترتيبها الرابع العلم بان ما علم
لزومه عن تلك المقدمات كان صحيحا انتهى وفيه ان هذه العلوم
خارجة عن حقيقة النظر غير لازمة له الا اذا كانت ضرورية اولية فينبغي
التفتيش عنها والاستدلال على لزوم العلم بالضروريات الاولية للعقل
اللازم للنظر الصحيح وفيه ايضا ان الثالث لغو لاشتمال الاول عليه وكذا
الرابع لانه ليس مضمنا في النظر بل هو ثمرته الا يرى ان العلم بوجود لازم
شيء انما يحتاج الى العلم بتحقق الملزوم والى العلم باللزوم ولا يحتاج
الى العلم بوجود ما يلزم بدونه وذهب بعضهم الى ان وجوب افادة النظر
الصحيح للعلم نظري للخلاف فيه بين العقلاء وهو ظاهر المص حيث استدل
عليه ثم اشترط بعضهم عدم مقارنة ما ينافي العلم كالموت والنوم والغفلة ولا
حاجة اليه لان الظاهر ان العلم بالمط متحد زمانا مع الجزء الاخير من النظر

العلوم

والمخالفون في هذا الاصل اي توليد النظر الصحيح الجامع للشروط للعلم
بالمطلوب فرق منهم من انكر الوجوب اصلا وهم طائفتان الاولى السمنية القائلون
بانه لا يحصل العلم عقيبه اصلا لانه لا طريق الى العلم سوى الحس الثانية الاشاعرة
ومن تابعهم القائلون بان العلم يحصل عقيبه لا على سبيل الوجوب العقلي
بل باجراء الله تعالى عادته ثم اختلفت الاشاعرة فذهب بعضهم الى انه
بمحض قدرته تعالى وبعض آخر منهم الى كونه كسبا للعبد بمقارنة قدرته له
عليه بغير مؤثرة فيه ومقصود المصنف بالدليلين الرد على الاشاعرة ومنهم
من اعترف بالوجوب في الجملة وهم ايضا طائفتان الاولى المهندسون
القائلون بالوجوب والتوليد في الهندسيات والحسابيات فقط
لانها علوم قريبة من الاذهان منتظمة متسقة لا يقع فيها غلط دون
الالهيات فانها بعيدة عن الاذهان جدا والغاية القصوى فيها الظن
والاخذ بالاحرى والاليق بذاته وصفاته وافعاله وهذا منقول عن
ارسطو ايضا الثانية الفلاسفة فانهم قالوا بالوجوب مطلقا لكن لا على
سبيل التوليد قالوا يفيض على الذهن من المبداء الفياض على سبيل
الايجاب عقيب الاستعداد الحاصل للذهن بالنظر الصحيح الجامع
للشروط العلم بالمطلوب وقد يعد من المخالفين في هذا الاصل الاثنا عشرية
والاسماعيلية القائلون بالاحتياج في حصول العلم عن النظر الصحيح في الالهيات

الى الامام



الى الامام المعصوم في كل زمان وهو توهم ساقط تفصيل ذلك ان النظر الموجب
للعلم هو النظر في الدليل من الوجه الذي يدل فقد مر انه ما يتبع في الحركة
الاولى الى جميع الضروريات التي هي مبادئ اول المطلوب وعاد منها بالشكل الاول
الى المطلوب ومعلوم انه لا يمكن تحقق ذلك في المسائل الكلامية الا بعزل
النظر عن الشوائب الموقعة في اشتباه غير الضروري بالضروري ومعلوم
ان العقل بالمرء اذا اشتغل الى رفع الاشتباه فيه ومن لم يشتغل ليس بطالب
الحق والحجة عليه قائمة ومن اشتغل وتتبع انظار المتكلمين في الالهيات
وما اشبهها علم ان اكثر نظر اكثرهم لا يمكن ان يكون بالغا فيما فيه
خلاف مستقر بحيث ينتهي تفسيره الى الضروريات من جهتي المادة والصورة
على الوجه الذي هو شايع بينهم اي بدون توسط التوقيف وعلم ان حصول
العلم بالنتيجة فيها موقوف على التوقيف من الله ورسوله والائمة المعصومين
صلوات الله عليهم ومالم يعلم فيه توقيف من جهتهم وجب الامساك عن
الحكم به لانه غير مكلف به بل هو منهي عنه للايات والاحاديث المانعة من
الحكم بغير علم في شأنها فمرادهم ان سؤال المعصوم شرط لتحقق النظر
في الدليل من الوجه الذي يدل في خصوص اكثر الالهيات بالنسبة الى
اكثر الناس لا انه شرط في ايجابه العلم بعد تحققه كما نسب اليهم خصومهم
وقد اورد ابن بابويه رحمه الله في كتاب التوحيد في انه عز وجل لا يعرف

بانه فيهم

الآية وروايات والاعلا ما ذكرنا منها ما رواه عن الصادق عليه السلام انه قال
لولا الله ما عرفنا ولولا نحن ما عرف الله حديث قال معناه لولا الحجج ما عرف
الله حق معرفته انتهى وقد بين ذلك امير المؤمنين عليه السلام في وصيته
للحسن بن علي عليهما السلام واعلم يا بنيّ انّ احبّ ما انت آخذ به اليّ من
وصيتي تقوى الله والاقتصار على ما فرضه الله عليك والاخذ بما مضى عليه
الاوّلون من آبائك والصالحون من اهل بيتك فانهم لم يدعوا ان
نظروا لانفسهم كما انت ناظر وفكروا كما انت مفكر ثم ردهم آخر ذلك الى
الاخذ بما عرفوا والامساك عما لم يكلفوا فان ابت نفسك ان تقبل ذلك
دون ان تعلم كما علموا فليكن طلبك ذلك بتفهم وتعلم لا بتورط الشبهات
وعلو الخصومات وابدأ قبل نظرك بالاستعانة بالهك والرغبة اليه
في توفيقك وترك كل شائبة اولجتك في شبهة او اسلمتك الى ضلالة فاذا
ايقنت ان قد صفا قلبك فخشع وتم رايك واجتمع وكان همك في ذلك
هما واحدا فانظر فيما فسرت لك وان انت لم يجتمع لك ما تحب من نفسك
وفراغ نظرك وفكرك فاعلم انك تخبط العشواء وتتورط الظلماء و
ليس طالب الدين من خبط او خلط والامساك عن ذلك امثل فتفهم يا بني
وصيتي انتهى وهذه الوصية ناعية على المتكلمين والاصوليين اكثر انظارهم العقلية
بيان ذلك ان الظاهر ان الحسن عليه السلام كان ينظر في المسائل المختلف

وهي في نهج البلاغة بقوله عليه السلم

فيها خلافا مستقرا المثبتة في كتب علم الكلام واشباهها يستدل عقلا بنفسه بدون
توسط توقيف على مسئلة منها ان لم يكن من قبيل اياك اعني واسمعي يا جارة
نهاه ابوه عليهما السلام عن ذلك ووصاه بالاخذ بطريقة آبائه الاولين و
الصالحين من اهل بيته وهي الاخذ بما عُرِّفوا على صيغة المجهول من باب التفعيل
ونائب الفاعل المحذوف هو الله والرسول واولوا الامر والامساك عما لم يكلفوا
اي ما لم يرد فيه تعريف وتوقيف من الله ~~توقيف من الله~~ ورسوله و
اولي الامر اي ترك الحكم به والسكوت عنه لان الحكم به غير مكلف به وهو اشارة
الى ان كل ما كلف العباد بمعرفته والحكم به من هذه المسائل قد بلغ اليهم
بالتوقيف والتعريف بعد بذل جهدهم في الطلب وبين عليه السلام ان آباءه
الصالحين نظروا في هذه المسائل مع رعاية ما ينبغي في فكرهم الى تحصيل
عندهم دليل عقلي جامع لشروط افادة العلم بالغ الى الضروريات مادة
وصورة فعلم ان هذه الانظار الواقعة في المسائل المختلف فيها خلافا مستقرا
غير جامعة للشروط ولا يمكن بدون توقيف الهي الوصول الى جميع الضروريات
المادية والصورية فيها فعلموا وجوب الرد الى الله والرسول واولي الامر
والسكوت عما لم يرد اليهم وجوبا شرعيا واعتقادا اصليا فان قلت قد تبين
ان العقل لا يستقل بما عدا الوجوب العقلي الاصلي قلت علم بالوجوب
الشرعي هنا بضم دليل شرعي على التكليف الشرعي بالعلم فما يجب رده

مسئلة م

والنهي الشرعي عن الحكم بغير المعلوم فيما لا يجب رده ولم يردوا اليهم ثم اشار
عليه السلام الى انه لما كان قوله حجة عليه يمكن ان يكتفى بذلك وان اراد
ان يعلم دليلا عقليا محضا على ذلك كما علموا فيجب عليه ان يعمل بما بينه
عليه السلام في قوله فليكن ايا فان النظر فيها بدون رعاية شروط المادة
والصورية يؤدي الى الجهل والتقليد لا الى العلم ولا يمكن رعاية شروط
المادية والصورية الا مع رعاية ما بينه عليه السلام بقوله فليكن ايا ومع رعاية ما
بينه عليه السلام يعلم ان العقل لا يستقل بتحصيل الضروريات التي هي مادة
المواد في هذه الانظار وانه لو لم يضع الانسان غير الضروري موضع الضروري
لم يعتقد استدلالا عقليا تاما على هذه المسايل فيرده آخر ذلك الى
وجوب الاخذ بما عرف والامساك عما لم يكلفنا ي علم حداهن ما عرف اي يحصل
عنده برهان عقلي منتهي الى الضروريات من المواد والصور على ان اكثر ما
استدل به المتكلمون عقلا على هذه المسائل غير جامعة لشروط الاستدلال
ومثله قول ابي عبد الله عليه السلام ويل لهم يعني اصحاب الكلام ان تركوا
ما اقول وذهبوا الى ما يريدون الحديث وامثال ذلك كثيرة في كلام الائمة
عليهم السلام ويلخص من ذلك ان الدليل الجامع للشروط المادية والصورية
لو العقل الى المخالف العاقل الذي انصف له من اوله الى آخره وفهمه بالغا
الى الضروريات في جهتي المادة والصورة وتذكر جميعه حين الفراغ لا ذعن

الاستعمام.

له ولم يبق مخالفا له بعد ما ذعانه لا عن مكابرة تقتضي عقله ليستدل على
عدم استجماع الدليل للشروط لان خفاء الضروري على العاقل الفاهم له محال
كما مر في حد الضروري وانه يجب على العاقل ان لا يتكلف التكلم بمحض العقل
في المسائل المختلف فيها خلافا مستقرا بين العقلاء الا الامين ان العقل
بدفع الشكوك عن الحق اي دفع معارضة الوهم بعد العلم بالحق فيها
برده الى الله والرسول واولي الامر والحكم بما حكموا به والا لاتبع القوة
الواهمة المانعة للانتصاح من العقل الواضعة لغير الضروري موضع
الضروري فيما لم تجد فيه مفرا ومخلصا ومع هذا فهو منهي عنه مطلقا لا كثر
الناس فيما اشتبه فيه الباطل بغير البديهي بالبديهي عند اكثر الناس
كمسئلتي خلق الاعمال والتحسين والتقبيح العقليين وقد مر في المقدمة الثانية
من مقدمات بيان الحاجة والمراد بالخلاف المستقر الخلاف الذي لا يرتفع
عن ذهن المتخالفين العاقلين بعد انصات كل منهما لدليل خصمه من اوله
الى آخره بالغا الى مادة المواد صورة ومادة ضد الخصم وفهمه اياه و
تذكره له وما لم يكن فيه خلاف مستقر في امر الدين فليس وهو كل مسئلة
كان جحد الجاحد للحق فيها محض القول بالعناد وكراهة الحق كما في قوله
تعالى وجحدوا بها واستيقنتها انفسهم او لعدم تذكر البرهان من اوله الى آخره
او كان بقاء الخلاف فيها لعدم الانصات والفهم اما لكون البرهان

مركبا من ظواهر كثيرة ويحصل من ملاحظة مجموعها مع ضم بعضها الى بعض في
الظهور والدلالة على المقصود العلم واما لكراهة الخصم ما هو شيخه كقوله تعالى
أنلزمكموها وانتم لها كارهون فمثالها الظواهر الدالة على حصر الحكم بالا
جهتا ودالة على وجوب اطاعة امام معصوم في كل عصر ويمكن ان يحمل
على ما ذكرنا من وجوب الرد وعدم الاكتفاء بالنظر في بعض المواضع لئلا تتبع القوة
الشهيرة قوله تعالى في سورة النساء ومن يطع الرسول فقد اطاع الله و
من تولى فما ارسلناك عليهم حفيظا ويقولون طاعة فاذا برزوا من عندك
بيت طائفة منهم غير الذي تقول والله يكتب ما يبيتون فاعرض عنهم وتوكل
على الله وكفى بالله وكيلا افلا يتدبرون القرآن ولو كان من عند غير الله
لوجدوا فيه اختلافا كثيرا واذا جاءهم امر من الامن او الخوف
اذاعوا به ولو ردوه الى الرسول والى اولي الامر منهم لعلمه الذين يستنبطونه
منهم ولولا فضل الله عليكم ورحمته لاتبعتم الشيطان الا قليلا ابن حقايق
~~ضمير يقولون راجع الى جمع هم على ظاهر الايمان والصحابة له عليه السلم~~
~~والتبييت تدبيرهم مخالفة الرسول بان ... (بعد ...) ... نهج ...~~
~~قول الرسول مخالف للقرآن ... من اجتهاده ... في ...~~
السلام بالعدول عن نهج الانصاف الى التعنت وغير ذلك وقوله افلا
~~يتدبرون القرآن جواب عن شبهتهم بان قوله عليه السلام لو كان~~

لا لكان ان يجري على سبيل اظهار الاحتمال الموافق لروايات ائمة اهل البيت عليهم السلم
ان المراد باطاعة الرسول اطاعته في تعيين اعيان اولي الامر وهذا رد توهم ان وصيته
بامير المؤمنين عليه السلم ليس من عند الله بل لميله اليه وحبه اياه والمراد بالتولي الاعراض عن الحق
او تقلد ولاية الامر بالتكلف اي بدون تعيين الله ورسوله وضمير يقولون راجع الى جمع هم على
ظاهر الايمان والصحابة له عليه السلم وهو حكاية لاشارة وقع بعده في غدير خم من نحو قول بعضهم بخ
بخ لك يا ابا الحسن اصبحت مولاي ومولى كل مؤمن ومؤمنة وطاعة خبر مبتدأ محذوف تقديره
شأننا طاعة والذي تقول التبييت التدبير نحو وضع الاحاديث المكذوبة على رسول الله صلعم في
مع رؤساء الضلالة المنافية لمقتضى محكمات كثيرة من القرآن فيها صريح النهي عن الاختلاف
واتباع الظن وغير الذي تقول عبارة عن التيمي ثم العدوي ثم الاموي الى آخر رؤساء الضلالة
والذي تقول عبارة عن امير المؤمنين عليه السلم واوصيائه الى آخر الزمان وتقول بصيغة المخاطب
او الغائبة وكتابة الله ما يبيتون امضاء تدبيرهم على ما دبروا او هو وعيد على تدبيرهم والفاء
التفريعية في قوله فاعرض لبيان ان سعيك لدفعهم عن غصب حق الذي عمل الايمان
عنه فيجب عليك التغافل في الجملة لئلا يؤدي الى المجاهرة بالكفر برسالتك وضمير افلا يتدبرون
القرآن راجع الى مرجع ضمير منهم عقب باسعى الطائفة المنافقة او باعتبارها فيهم والمراد ان
ظهور بطلان تبييت الطائفة عند من يتدبر القرآن ادنى تدبر في محكماته الناهية عن الاختلاف
والتفرق فهو تبكيت للطائفة واظهار لعدم حيائهم في الجمع بين الاقرار بالقرآن ومخالفة
الرسول في ولي الامر والواو في ولو كان حالية وضمير كان وضمير فيه لولي الامر او للذي تقول
والمآل واحد والاختلاف الكثير الحكم بالظن في كثير من القضايا وجواب لو ان فانه يؤدي
الى الاختلاف المنهي عنه في امثال قوله تعالى في سورة آل عمران ولا تكونوا كالذين تفرقوا واختلفوا

من بعد ما جاءهم البينات والمراد ان تبيينهم هذا من فتح المحكمات الناهية عن الاختلاف
ان شيء من اتباع الظن والمراد بآية من متشابهات القرآن وبجهلهم بها هم يحرفونه
سئولين عن معناه ومن تبعيضية والمراد بالامن ما علموا كونه من القرآن ويحكي
بنائه وذلك بعيد هذا او الآيات التي فيها تحليل او وعد او راحة قوم او نحو ذلك مما يتفاءل
به من يستخير بالمصحف والمراد بالخوف ما ظنوا كونه من القرآن او الآيات المشتملة على تحريم
او الوعيد او عذاب قوم ونحو ذلك مما يتشأم به من يستخير بالمصحف والمراد باذاعتهم افشاؤهم
ما كانوا يخفون من نفاقهم وتبيينهم والباء في به سببية والضمير لمصدر جاءهم والمراد انهم فضحوا
انفسهم وافشوا ما اخفوه من تكذيبهم القرآن وذلك بتفسيرهم متشابه القرآن بالظن
متجاوزين عن ظاهر الاحتمال هو قول على الله بغير علم وهو خلاف صريح القرآن اذ هو منهي
عنه في محكمات كثيرة من القرآن ويوافق هذا ما في الكافي في كتاب الايمان والكفر في باب الاذاعة
من قوله سمعت ابا عبد الله عليه السلم يقول عير الله اقواما بالاذاعة في قوله عز وجل واذا جاءهم امر من
الامن او الخوف اذاعوا به فاياكم والاذاعة انتهى فان النهي عن الاذاعة فيه يرجع الى النهي عن
تفسير متشابه القرآن بالظن وبيانه انه كاشف عن نفاق ربما يخفيه صاحبه عن نفسه ايضا
موافق لاحتمال الخ قوله تعالى في سورة الانعام بل بدا لهم ما كانوا يخفون من قبل والضمير المنصوب
في ردوه راجع الى الامر وكذا ضمير لعلمه ومن في منهم اولا للتعليل والظرف متعلق بالامر وزيادة لفظ
منهم للترغيب والتوضيح والرد الى اولي الامر فانهم دافعون لشبهات الزنادقة والملاحدة عن
الامر الذي هو مصلحة المأمورين بالرد ويقيمون ويحافظون له والمأمورين بالرد يعملون ويقولون
به مع عجزهم عن فهم معانيه ودفع الشبهات عنه والذين عبارة عن مطيعي اولي الامر المعتقدين
لامامتهم والضمير المنصوب في يستنبطونه لمصدر يعلمه او للامر والمآل واحد ومن في منهم ثانيا ابتدائية

والضمير

والضمير لاولي الامر او للرسول ولاولي الامر والمآل واحد والظرف متعلق بيستنبطونه والمراد
الاستنباط من احدهم لا من كل واحد وفائدة ذكر لعلمه الذين يستنبطونه منهم مع
لعلموه افادة ان محض الرد اليهم لا يفضي الى العلم بل يجب الاستماع بجواب بعضهم
مفض الى استنباط العلم بذلك الامر منهم وفي الكافي في كتاب الحجة في اول باب ما نص الله
عز وجل ورسوله على الائمة عليهم السلم سالت ابا عبد الله عليه السلم عن قول الله عز وجل اطيعوا
الله واطيعوا الرسول واولي الامر منكم فقال نزلت في علي بن ابي طالب والحسن والحسين عليهم
السلم وفيه في باب فيه نكت ونتف من التنزيل في الولاية ما مثل علي ان فضل الله ورحمته
ولاية محمد وآل محمد عليهم السلم والمراد باتباع الشيطان تفسير القرآن بالرأي والحكم بغير المعلوم
ووضعه موضع المعلوم كما هو شان النفس الامارة بالسوء فيما لم تجد مخلصا وعن العضي
الى العلم والقليل المستثنى يمكن ان يكون من المفعول فيه فيكون مستثنى مفرغا في الوجه
وزات اليوم كذا فالمعنى اتبعتم الشيطان في كل وقت جواب سائله الا في قليل هو وقت
جواب السؤال عن محكمات المحكمات نحو ما مما يستقل العقل بالعلم به ورعي فيه شروط تحصيل العلم ويمكن
ان يكون من المنى طبين اي لولا ظهور المعصوم وارشاده لاتبعتم الشيطان الا قليلا من
المؤمنين الذين عرفوا السكوت عن غير المعلوم بتعليمهم بما بينه امير المؤمنين عليه السلم بقوله
فليكن الخ فانه يردهم الى الامساك عما لم يعرفوا ولم يكلفوه وما لا يكنا في زمن غيبة الحجة
عليه السلم وهذه احتمالات غير بعيدة عن لفظ هذه الآيات والعلم عند الله وهذه الآيات
والاحاديث الدالة على وجوب رد المتنازع فيه اي النزاع المستقر كما مر الى الله والى الرسول والى اولي
الامر كثيرة مفيدة للعلم القطعي بذلك لم تفت لها الفاهم ايا ما والعجب ان المواضب
يعملون بترك رد اولي الامر في قوله تعالى في سورة النساء قبل الآيات سالت بقية فان تنازعتم

فان تنازعتم في شيء فردوه الى الله والرسول من بعد قوله يا ايها الذين آمنوا اطيعوا الله واطيعوا الرسول
واولي الامر منكم على انه قرينة جواز خطاء اولي الامر صرح به شارح المقاصد هذا مبني على ان المراد بالتنازع
التنازع بين اولي الامر وسائر المؤمنين كما في تفسير البيضاوي فيدل على تخصيص الامر بطاعتهم بما
لم يظهر خطاؤهم لدلالته على امكان الخطاء منهم وهذا من ابعد المحامل لانه صريح في ان المراد بالتنازع تنازع
المخاطبين في ولاية الامر بان يدعيها بعضهم لنفسه وآخرون لآخر فانه المحتاج الى البيان بعد الامر
بطاعة الله وطاعة الرسول واولي الامر في العالم بجميع الدين جليله ودقيقه وصريح ايضا في
ان هذا التنازع مسبوق ببيان الله تعالى على لسان رسوله اعيان اولي الامر في كل زمان
الى انقراض الدنيا ولا يجوز نصب الامام بالبيعة او الاجماع او نحو ذلك ويظهر بذلك ان جميع الفساد
انما نشأ عن ترك النواصب ولاية امير المؤمنين واولاده الاحد عشر سلام الله عليهم اجمعين فتعلم
ان اولي الامر لو كانوا المجتهدين لم يكن الرد الى الكتاب والسنة في هذا الزمان قاطعا للنزاع بينهم
وبين المجتهدين الآخرين في المسائل المختلف فيها وسياق الكلام صريح في ان الرد قاطع للنزاع
ويظهر بما ذكرنا ان ضم اولي الامر في قوله فردوه الى الله والرسول مخرج للكلام عن البلاغة اذ افادة الغرض
المقصود وهو عصمة اولي الامر على كل تقدير النواصب من ان ترك ذكر اولي الامر هنا قرينة عدم عصمتهم
اللهم الا ان يخص اولو الامر بالذين ما تواتر فان نصهم على تعيين الخليفة بعدهم الاكبر نص الرسول
مطلع من التنازع بعدهم في خليفتهم وهو المراد فيما روي في الكافي في كتاب الحجة في باب ان
الامام عليه السلم يعرف الامام الذي يكون من بعده عن ابي جعفر عليه السلم حيث قال فان خفتم
تنازعا في امر فردوه الى الله والى الرسول والى اولي الامر منكم كذا نزلت وبالجملة انه لو كان الضمير
المستتر في قوله ولو كان من عند غير الله راجعا الى القرآن وكان المراد بالاختلاف في
قوله لوجدوا فيه اختلافا كثيرا اختلاف الآيات بعضها مع بعض كما

وبعد بيانه لا يبقى تنازع في شيء من امور الدين الا وهو يرجع الى اولي الامر

كما اشتهر

مخالفا للقرآن كان بعض القرآن مخالفا لبعض ولكان فيه تناقض وهو
ولكان من عند غير الله اشارة الى انما انهم من الحكم بالتناقض
في القرآن كونه من عند الله الحاكم بكل شيء ولو كان من عند غيره لكان فيه
ايضا اختلاف كثير اي تناقض كثير ولو كان المراد وجود الاختلاف
في نفسه كما اشتهر بين المفسرين فقال لكان فيه اختلاف كثير لان وساقه
ولا حاجة ولا احتاج تصحيحه الى تكلفات بعيدة وبيان ذلك ان المراد بالاختلاف
ح اما التناقض كما ذهب اليه بعض او اختلافات قراءة آية واحدة كما نقله
صاحب المفتاح عن بعض ورده او التفاوت في مراتب البلاغة كما
اختاره صاحب المفتاح وكل واحد من هذه الاحتمالات الثلاثة بعيد اما بعد
الاول فلوجود قصائد كثيرة تكون اكثر من سورة من القرآن بدون
تناقض فيتكلف بان المراد ما يكون فيه مثل الاحكام الشرعية الكثيرة
ودقائق الحلال والحرام الذي لا يخلو صاحب الوقائع الكثيرة عن تناقض
عادة واما بعد الثاني فلوجود قصائد من البلغاء بل كتب من المصنفين
بدون اختلاف نسخ وانما تحدث اختلافات النسخ في التصنيفات من
النساخ لا يقال يمكن ابطاله بان الاختلاف في القراءات متحقق في
القرآن بلا ريب مع علمي على شيء عشر الفا كالسبع اصحاب القراءات ينقلونها لكن
ويدعون تواترها لانا نقول هذا غير مسلم عند الامامية قال في مجمع البيان

فانها في ذم اتباع الرأي وفي الحث على سؤال الرسول واولي الامر صح

ان مر

بلغ

بلغ قراءة ... العلوم ...

الظ من مذهب الامامية انهم اجمعوا على جواز القراءة بما يتداوله القراء
بينهم من القراءات الا انهم اختاروا القراءة بما جاز بين القراء وكرهوا تجريد
قراءة مفردة والشائع في اخبارهم ان القرآن نزل بحرف واحد انتهى ومن
تتبع تفسير علي بن ابراهيم والكتاب الكافي والاحتجاج للطبرسي وغيرها علم
وقع حين جمع الناس على مصحف واحد من ضرب ابن مسعود وغيره ذلك
ودفع في قلبه شك في تواتر كل من السبع التي ادعى تواترها وان لم يشك
في القدر المشترك بينها كيف لا وقد ابطل بعض السبعة قراءة الباقي كما
نقل في المواقف من حكم ابي عمرو ببطلان قراءة ان هذان لساحران
ونقل الفضل بن شاذان النيسابوري في كتاب الايضاح عن قدماء
النواصب القول باسقاط قرآن كثير وفي كتاب الزكوة من صحيح مسلم
حدثني سويد بن سعيد حدثنا علي بن مسهر عن داود عن ابي حرب بن ابي
الاسود عن ابيه قال بعث ابو موسى الاشعري الى قراء اهل البصرة
فدخل عليه ثلثمائة رجل قد قرؤا القرآن فقال انتم خيار اهل البصرة
وقراؤهم فاتلوه ولا يطولن عليكم الامد فتقسو قلوبكم كما قست قلوب
من كان قبلكم وانا كنا نقرء سورة كنا نشبهها في الطول والشدة ببراءة
فانسيتها غير اني قد حفظت منها لو كان لابن آدم واديان من مال لابتغى
واديا ثالثا ولا يملأ جوف ابن آدم الا التراب وكنا نقرء سورة كنا

نشبهها باحدى المسبحات فانسيتها غير اني حفظت منها يا ايها الذين آمنوا لم
تقولون ما لا تفعلون فتكتب شهادة في اعناقكم فتسألون عنها يوم القيمة
انتهى ومثله كثير ثم قيل سلمنا ان ما لم يتواتر فليس من القرآن ظاهر البطلان
وما استدل به عليه من توفر الدواعي على نقل ما هو قرآن مم لثبوت تخلف
ابن مسعود وكونه ولانه يلزم ان لا يكون شيء مما اختلفت فيه القراءات
من القرآن وهو باطل اتفاقا وايضا هذا القائل قائل بتواتر كل واحد
من القراءات السبع المتعلقة بجوهر اللفظ فتواتر القدر المشترك اولى
وانما قلت انه يلزم ان لا يكون شيء من القراءات لانه ليس البسملة في
اوائل السور عند هذا القائل جزءا من سورة مع انها من القراءات
السبع التي حكم بتواترها ونحن نجد عدم الفرق بينها وبين ما اختلف فيه
القراء السبعة في النقل والكتابة في المصحف والخلاف بل مثبت الجزئية
في البسملة اقوى لتعاضده بالروايات عن اهل البيت عليهم السلام الدالة
على ان القرآن نزل بحرف واحد ثم كان ينبغي ان يستحلف هذا القائل
في الكافي في كتاب فضل القرآن في باب النوادر
على انه يعلم كل واحد من القراءات السبع كما يعلم وجود مكة وبغداد
ونحوهما في اصل العلم او في كونه ضروريا ايضا بناء على ما ذهب اليه
القائل من كون جميع المتواترات من الضروريات فانه كان يتحمل الا ان
يكون جهله مستحكما ويمكن ان يستدل على ما رواه الامامية من ان القرآن

من القرآن م

كونها جزءا من بعض القراءات السبع
بالروايات عنهم عليهم السلام الدالة عليه

عن ابي جعفر عليه السلام قال ان القرآن واحد نزل من عند واحد ولكن الاختلاف يجيء من قبل الرواة وعن الفضيل بن يسار قال قلت لابي عبد الله عليه السلام ان الناس يقولون ان القرآن نزل على سبعة احرف فقال كذبوا اعداء الله ولكنه نزل على حرف واحد من عند الواحد [illegible]

نزل بحرف واحد بما تقرر عند علماء علم البلاغة من ان مقامات الكلام
متفاوتة وان لكل كلمة مع صاحبتها مقاما ليس لتلك مع ما يشاركها تلك
الصاحبة في اصل المعنى فلكل مقام يقتضي كلاما خاصا لو زيد عليه لفظ او
حركة او نقص عنه او بدل باخر كان خارجا عن مقتضى الحال ومن حيز
البلاغة وان كان البدل مرادفا للمبدل منه من جميع الوجوه
فضلا عما في بعض القراءات السبع من الاختلاف في المعنى ايضا كما لك
وملك وذكر البسملة وتركها في اوائل السور ونصفه وثلثه في سورة المزمل
بالنصب والجر وغير ذلك ومما يدل عليه ان تجويز التساوي فيما يختص
من جميع الوجوه كتجويز ان يكون وجود زيد وعدمه متساويين من
جميع الوجوه الداخلة والخارجة فيستحيل وجوده وعدمه لولا ذلك
لكان المتكلم الحكيم العالم بجميع الجهات واقعا في تكلم باحدهما دون
الاخر لاستحالة الترجيح بلا مرجح اقوى مما يعارضه فيتعين فان قلت يجوز ان
المتكلم بكليهما والقاؤهما دفعة واحدة الى المخاطب قلت يستحيل سماع
اجزاء الكلام المركب من الحروف والكلمات بدون تقدم وتاخر
فان قلت ليس تنزيل القرآن منحصرا في سماع لفظ كما قالوا في تفسير قوله
تعالى في سورة حمعسق وما كان لبشر ان يكلمه الله الا وحيا او من وراء حجاب
او يرسل رسولا فيوحي باذنه ما يشاء انهم قالوا المراد بالاول الالهام

الشورى

ما يشاء

الالقاء

الالقاء في القلب او في المنام وبالثاني اسماع الكلام بدون واسطة
ملك وبالثالث ارسال الملك بل يدل على انحصاره في عدم اسماع اللفظ
قوله تعالى في سورة الشعراء نزل به الروح الامين على قلبك الاية قلت الذي يظهر من كتاب
التوحيد للصدوق في باب الرد على الثنوية والزنادقة ان المراد بالاول
والثاني في الاية الاولى واحد والعلم عند الله واهله والذي
يقول انه يستلزم الانحصار فمقام اكثر الايات النازلة في القرآن هو
مقام صاحب القاء النبي عليه السلم اياها اولا الى الامة فان المخاطب
بها الامة وانما النبي عليه السلم رسول مبلغ فيكون لكل من القراءتين
مقام غير مقام صاحبه فيكون كانهما ايتين لا قراءتين في اية واحدة الم
تر انه قد تكرر في القران حكاية واحدة كقصة موسى عليه السلام مرات
بحسب المقامات وصار كل مرة ايات مغايرة لما ذكر مرة اخرى و
مما يرشد الى ما ذكرنا احتجاج كل من القراء السبع على المخالف ترجيح
قراءته على قراءة المخالف كما يظهر بالرجوع الى الحجة من مجمع البيان
وغيره ولذا اختلفت الفقهاء في البسملة في اوائل السور على حسب اختلاف
القراء السبع فيها فلو كانت القراءتان المختلفتان في اية متساويتين
بالنسبة الى مقامهما سواء اتحد مقامهما او تعدد لم يصح الترجيح
اصلا فكيف يتعدى جميعهم له فثبت بذلك ان القراءات في اية واحدة

في سورة الشعراء

[illegible]

٢٠١

يجب ان يكون بعضها غير مطابقة لمقتضى الحال ويستحيل صدور مثله عن الحكيم
تعالى لقبحه عقلا ومما يوضح ان القراآت السبع التى اشتهر تواترها ليس كل
واحد منها مما نزل به جبرئيل عليه السلام تجويز الزمخشرى فى سورة هل اتى
على الانسان فى قراءة نافع والكسائى وابى بكر سلاسلا بالتنوين ان
يكون صاحب القراءة ممن ضرى برواية الشعر ومرن لسانه على صرف غير
المنصرف ونقل الفخر الرازى فى تفسيره مثله عن الاخفش ولا شك ان
جبرئيل عليه السلام ليس براوى شعر وقال الفخر ايضا فى تفسير قوله تعالى
فى سورة طه ان هذان لساحران المسئلة الاولى القراءة المشهورة ان
هذان لساحران ومنهم من ترك هذه القراءة وذكر وجوها اخر احدها
قراء ابو عمرو وعيسى بن عمران ان هذين لساحران وقال وهى قراءة
عثمان وعائشة وابن الزبير وسعيد بن جبير والحسن واحتج ابو عمرو وعيسى
بن عمران على ذلك بما روى هشام بن عروة عن ابيه عن عائشة انها
سئلت عن قوله تعالى ان هذان لساحران وعن قوله عز وجل ان
الذين آمنوا والذين هادوا والصابئون والنصارى فى المائدة وعن قوله
عز وجل لكن الراسخون فى العلم الى قوله والمقيمين الصلوة والمؤتون
الزكوة فقالت يا ابن اختى هذا خطاء من الكاتب وروى عن عثمان انه
نظر فى المصحف فقال ارى فيه لحنا وستقيمه العرب بالسنتها وعن ابى عمرو

انه قال

انه قال انى لاستحيى ان اقرأ ان هذان لساحران انتهى وقال صاحب
المواقف فى جواب من قال ان فى القرآن اختلافا بالصحة وعدمها او فيه
اللحن نحو ان هذان لساحران قال عثمان حين عرض عليه المصحفان فيه
لحنا وستقيمه العرب بالسنتهم واما قوله تعالى ان هذان لساحران فقيل غلط
من الكاتب ولم يقرأ به وقال شارحه فان ابا عمرو قراء ان هذين
وزعم ان كاتب المصحف قد غلط فى كتابته بالالف ثم قال صاحب المواقف
وقول عثمان ان فيه لحنا اى فى الكتابة وقال شارحه اى فى خط
المصحف كما يدل عليه نقل القصة انتهى ولا يخفى ان اللحن لا يطلق على
الغلط فى الخط وايضا فلا دخل للسان فى اقامته بعد ذلك ونقل
الفضل بن شاذان فى الايضاح عن [illegible] الاعراف ع
تغيرات لا تقدح الا وان [illegible] ثم انه قال صاحب الكشاف فى تفسير قوله
تعالى فى سورة عبس وفاكهة وابا متاعا لكم ولانعامكم وعن ابى بكر انه
سئل عن الاب فقال اى سماء تظلنى واى ارض تقلنى اذا قلت فى كتاب
الله ما لا علم لى به وعن عمر انه قرأ هذه الاية فقال كل هذا قد عرفنا فما
الاب ثم رفض عصا كانت بيده فقال هذا لعمر الله التكلف وما عليك
يا ابن ام عمر ان لا تدرى ما الاب ثم قال اتبعوا ما تبين لكم من هذا الكتاب
وما لا فدعوه انتهى وهذان الكلامان يحتملان وجوها احدها ان يكون لفظ

الا بغريبا في غاية الغرابة بحيث لم يعرف معناه مع كثرتهما واختلاطهما
بانواع اهل اللسان وثانيها ان يكونا لم يستحسنا وقوعه موقعه في
هذه الآية ولم يستحسنا جمعه مع الفاكهة ونحو ذلك مع علمهما بانه من القرآن
المنزل وثالثها ان يكونا لم يستحسنا مع جهلهما بكونه من القرآن ولو تأملت
لفظ عمر وفعله لوجدت فيهما احد الامرين والانكار الكثير من امثال ذلك
في قوله كل هذا قد عرفت فانه في موضع قولهم تجاوزنا وسلمنا كل
هذا الكتاب انه من القرآن فكيف نسلم الاب ورفض العصا شانه
لهذا فانظر هل يصلح مثل هذين العلجين للامامة كالمسلمين من اهل المعنى م
البيت عليهم السلام وغيرهم من المهاجرين والانصار وما عداهم وقد
وجه صاحب الكشاف كلام عمر بما لا وجه له وتكلف والعلم عند الله واهله
ان يكون قوله تعالى في سورة القيمة فاذا قرأناه فاتبع قرآنه ثم
ان علينا بيانه كلا بل تحبون العاجلة وتذرون الآخرة الآية اشارة
الى ان القرآن نزل بحرف واحد وان القراءة التي يجب اتباعها
قراءة واحدة قرأ بها جبرئيل والى ان نكاته في ترتيبه واعرابه
ومعانيه ان اشكلت فبيانه على الله والى ان الناس والمراد سوى
اهل البيت لا يتبعون قرآنه ولا يحفظون بيانه كما يدل عليه كلا الآية
لتوهمهم فرط تسويتهم ضرب لوح الكلام اتباع الناس ابدا قرآنه وحفظهم

بيانه وهذا الذي فصلناه دليل ظاهر لمن تامل على امامة امير المؤمنين عليه السلام
بلا واسطة وبعده واولاده الاحد عشر عليهم السلام فانه لولاه لكانوا كغيرهم
في ذلك والعلم القطعي والاجماع حاصلان على ان غيرهم لم يحفظوا ان
قرآن جبرئيل اي قراءة من القراءات فيكون القرآن مجهولا عند كل
الامة وهذا الطعن لو اورد مثله على اليهود والنصارى في نبيهم كادوا
ان يتركوا دينهم لذلك فان قلت يلزم ان يكون التورية والانجيل و
نحوهما من الكتب السماوية قد بلغ في اعلى درجات البلاغة باعتبار فيكون معجزا وقد صرحوا بخلافه قلنا لا يجب ان يكون كل ما كان في اعلى درجات البلاغة م
معناه اي مطابقا لمقتضى الحال من جميع الوجوه معجزا لان مقتضى
الحال يتفاوت فتارة يقتضي الحال ما لا يفتقر في تاديته الى ازيد من
دلالات وضعية والفاظ مستعملة ونظم لها بمجرد التأليف بينها
يخرجها عن حكم النعيق وهو الذي يسمى في علم النحو باصل المعنى و
يتسرع اليه في مقام كل ذهن متوسط وان كان جاهلا بانه ليس في
مقام ما يغير الكلام عن هذا التأليف من الجهات التي لا تتناهى
ولا يعلمها الا علام الغيوب واخرى تقتضي الحال ما يفتقر في تاديته
الى زيادة وظاهر ان اللطف لا يجامع في الاول او في التمييز فضلا عن
ان نعلم فيه ثم العاقل المتفطن وانما يشير الى الخطاء وهو الثاني فصرح به السكاكي
في اوائل القسم الثالث من المفتاح ونظيره في تضاعيف الكلام ان توقف

بلاغة الكلام بمطابقته لمقتضى الحال مع فصاحته مما لا يكاد يصح لان الحال ح
تقتضي عدم فصاحة الكلام اما لانها تقتضي عدم فصاحة الكلمات بان يكون
بعضها غريبا كما اذا كان معناه مما يستهجن التصريح به بلفظه المشهور فيه
كالفاظ العورة ونحو ذلك وكما وقع منه الفرث في قوله تعالى من
بين فرث ودم فان ذكر لفظ السرجين مستهجن لتعارفه في معناه المستهجن
واما لغيره كما اذا كان المقام يقتضي اخفاء حال المتكلم بحاله لانه يشتغل اللفظ
على فهم المعنى كما ذكره بعض في قوله تعالى قسمة ضيزى ولا يخفى انه لا حاجة
ح في تصحيح كون القران في اعلى درجات البلاغة الى اثبات فصاحة جميع
المواد الم نحكم ونحو ذلك لا يقال ان الكلام المذكور لا يسمى
بليغا اصطلاحا وان كان على مقتضى الحال لانا نقول يلزم ان يتحقق كلام غير
بليغ يكون اعلى شانا من البليغ وان يتحقق مقام لا يمكن الاتيان لاحد
فيه بكلام بليغ لم يخالف فيه مقتضى الحال في الجملة لكنه فاته من البلاغة
وبعض شيء من رعاية مقتضى الحال فيه ولم يذهب اليه وهم فان قلت قوله
تعالى في سورة الحجر انا نحن نزلنا الذكر وانا له لحافظون يدل على عدم
التغيير اصلا قلت نقل الطبرسي رحمه الله عن الفراء ان ضميره راجع
الى النبي صلى الله عليه وآله فهو كقوله والله يعصمك من الناس او المراد
حفظه عليه السلام عن الجنون والمغلوبية بالحجة ليناسب ما قبله وعلى تقدير

او بان يكون بعضها ثقيلا منه

واما لغيره كما اذا كان المقام يقتضي اخفاء حال المتكلم بضعف التاليف منه

رجوعه

رجوعه الى الذكر يحتمل ان يراد حفظه عند اهله وهم اهل البيت الذين هم مع
والقران لن يفترقا حتى يردا الحوض ويمكن ان يحمل عليه قوله
تعالى في سورة الواقعة في كتاب مكنون لا يمسه الا المطهرون وكون لا نافية بمعنى
النهي بعيد لكونه من تتمة جواب القسم ولا يصلح له الانشاء والعلم عند اهله
وابداء حفظه وقت التنزيل الى ان يصل الى النبي بجعل جبرئيل عليه السلام
امينا معصوما قويا على الحفظ مطاعا او حفظه حين ما نزل عن الاقلاع وقت الاحتجاج
ردا على قولهم يا ايها الذي نزل عليه الذكر انك لمجنون حيث اشاروا
الى ان كلام المجنون المجذوب قد يطابق الواقع اتفاقا كما اشتهر من
العلوم لكن لا نظام له ولا استمرار ونظيره في سورة الزخرف افنضرب عنكم
الذكر صفحا ان كنتم قوما مسرفين او عن ان يصير مغلوبا بالحجة ردا على قولهم
لو ما تأتينا بالملائكة ان كنت من الصادقين ولو اريد بعضه لشخص نازل
في خصوص القران لا يلزم كون جميع القران محفوظا لان هذه الآية مكية
وقد نزل بعدها آيات كثيرة وحفظ ما سبق هذه لا ينافي عدم حفظ
الباقي او حفظه عن المعارضة حين التحدي بعرف القلوب او نحو ذلك
او حفظه عن تطرق النقصان والبطلان من جهته اليه بخلاف كلام الناس
حيث لا يمكن ان يكون حيثما في اعلى مراتب الكمال والبلاغة في مقام
اعتبار المزايا واللطائف كمقام القران لعدم علمهم بجميع الجهات والاعتبارات

الغير المتشابهة ويمكن ان يحمل عليه قوله تعالى في سورة حم السجدة وانه لكتاب عزيز
لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه الآية بان يكون لفظ الباطل
عوض البطلان تجريداً او تعريضاً بان كلام الناس يأتيه الباطل من بين يديه
ومن خلفه او حفظه عن النسخ بعد استقراره والقرينة التي ترجح ان المراد ليس
نفي التغيير من التحريف الكلم عن مواضعه عدم مناسبته لما قبله فانه ردّ لنسبة
اللبس اليه عليه السلام والاحتجاج عليه عليه السلام بعدم اتيان الملائكة
الا ان يراد حفظه عليه السلام عن تحريفه لما اتى به بنفيه كما هو شأن
المجانين وح فالحجة وهناك قرينة اخرى هي ان التغيير في الجملة واقع في
الذكر مطلقا فان الذكر ليس مخصوصا بالقران بل هو في اللغة الكتاب فيه
تفصيل الدين ووضع الملل واطلاقه على القران من قبيل اطلاق اسم الكلي
على الفرد وفي مثل الكتب السابقة وقد وقع فيها التحريف كما في قوله تعالى في سورة
البقرة ان الذين يكتمون الآيتين وغير ذلك وفي خصوص القران
ايضا كما ترى من غلط بعض من يقرأه وكالقراءات الشاذة عند القائل
لا يقال العام المخصوص بسبب خروج ما اخرجه الدليل حجة في الباقي و
هنا المتنازع فيه لانا نقول المقصود منع كونه ظاهرا فيما ذكرتم للزوم
القول بالمجازية في الجملة وترجيح التزام هذا المجاز على ما نحن عليه يحتاج
الى دليل ونحن في وراء المنع فان قلت يلزم على ما ذكرتم ان لا يمكن تحصيل العلم

لمام

[illegible]

القطعي بحكم مستنبط من القران وقد مرّ انه لا نحكم على حظر الحكم بالاجتهاد
في الفقهيات بل نقول كل ما كان مسلما كونه من القران عند النواصب و
يوافق صريحه مذهب الامامية ونقل عن اهل البيت عليهم السلام شيعتهم الاوائل
رجحنا ابطال مذهب النواصب ولم ينقل عن احد من العلماء عامتهم وخاصتهم
انكار كونه من القران فهو من القران قطعا اما بخصوصه كما فيما لم يختلف فيه
القراءات اصلا او بوجه ما كما في القدر المشترك بين القراءات فيما اختلف فيه
والدليل ح اما الاجماع او التواتر وضح الاستدلال لا سيما اذا عاضده
الروايات المتواترة معنى كما في حظر الحكم بالاجتهاد وكما مرّ نتيجة الى ما
فيه من آية سورة النساء فنقول قوله واذا جاءهم امر [illegible] اشاروا الى انهم
يكونون بالشأن [illegible] في القران [illegible] لكن [illegible]
[illegible] ان ردوه الى الرسول والى اولي الامر [illegible]
بجواز ان يكون نقيضه في القران وعن الباقر عليه السلام اولوا الامر
الائمة المعصومون الحديث [illegible] الامن [illegible]
[illegible] ان لم يستقل العقل بالعلم بالمراد [illegible]
شروط الاستدلال فيه كما اشير اليه بقوله ولولا فضل الله عليكم
ورحمته لاتبعتم الشيطان الا قليلا [illegible] من عذاب الآخرة [illegible]
من آيات الوعيد [illegible] الحكم [illegible]

من الامن او الخوف اذاعوا به [illegible]
[illegible]

[illegible]

الوعد والخوف من عذاب الآخرة [illegible]
من آيات [illegible]

الذين يستنبطونه من موضع الظاهر موضع المضمر اشعارا بان علمهم
بسبب حصل من الاحاطة بمعنى جميع القران ومن في منهم للبيان و
هم عليهم السلام وفضل الله ورحمته النبي وعلي عليهما السلام كما في الحديث و
المراد باتباع الشيطان هو الحكم بغير المعلوم ووضعه موضع المعلوم
كما هو شأن القوة الواهمة فيما لم تجد مخلصا ومفرا يفضي الى الحكم كقوله
الله ورسوله اولو الامر مع العلم بوجوب الرد اليهم فيه وافادة
قولهم العلم غيره والقليل المستثنى يمكن ان يكون من المسائل فانه لم يتبع
الشيطان في كل حكم الا في قليل وهو ما استقل العقل بالعلم به من حاجة
القران وغيره كما روي في حديث وطريق تحصيل العلم يمكن ان يكون من الفاعل
اي لولا وجود المعصوم لاتبعتم الشيطان لما مر من ان الواهمة تضع
غير المعلوم موضع المعلوم فيما لم تجد فيه مخلصا ومفرا الا من وجد
مفرا فيما تفعل ذلك الا قليلا من المؤمنين الذين عرفوا السكوت
المخلص عن غير المعلوم بعلمهم بما جاء امير المؤمنين عليه السلام بقوله
فليكن سبيلنا فاذا ورد عليهم الى الاحاسك عما لم يعرفوا ولم يكلفوا او اجمل
بكذا في نفس عند الاخر عليه السلام ايضا وهذه احتمالات غير بعيدة عن لفظ
هذه الايات لو كانت مسموعة عن العلماء والعلم عند الله واهله ولا
يات والاحاديث الدالة على وجوب رد المتنازع فيه اي بالنزاع الى المستنبط

كقوله سواء والاحواب اذا لم تكونوا لا تقنتوا

لعلمهم عن الحق

الرسول والى الو

عن ابي جعفر عليه السلام حيث قال فان خفتم تنازعا في امر فردوه الى الله والى
اولي الامر منكم كذا نزلت الاية وايضا هذا مبني على ان المراد بالتنازع ما يعم
الرعية بعضهم مع بعض كما هو صريح الرواية وهو غير مشكل فيه واذا ثبت عندك
ما قررناه ظهر لك انه لا تناقض بين كون رعاية قواعد المنطق في النظر عاصما
وبين الاحتياج الى المعصوم في النظر في المسائل المختلف فيها خلافا فانه يفتقر في
كل عصر لوجهين الاول ان تحقق النظر الصحيح الجامع للشروط المادية والصورية
فيها غير ممكن للرعية بدون توسط تعليمه لعدم استقلال عقول الرعية بتحصيل
الصحيح لان يكون مادة المواد صحيحا وفائدة المنطق انما هو بعد تحصيل
ذلك كما انه ليس علما يكون صلوة الظهر مثلا اربع ركعات بسبب
النظر الصحيح الجامع للشروط ممكنا بدون توقيف من الشارع والغزالي
ادعى في كتابه المسمى بالقسطاس المستقيم لنفسه انه قادر على رفع الخلاف في
جميع الخلافيات الظنية والفقهية والكلامية وغيرها بمجرد معرفة مسائل
معدودة من المنطق متعلقة بشروط انتاج الشكل الاول والثاني
والثالث والقياس الاستثنائي الاتصالي والانفصالي وادعى
لذلك الامام لنفسه حيث قال واعلم ان الامام قد يعني به الذي يتعلم
من الله بواسطة جبرئيل وهذا الادعى للنفس وقد يعني به الذي يتعلم
من الله ومن جبرئيل بواسطة الرسول وبهذا المعنى يسمى علي رضي الله عنه

حقيقيام

فيه العزم

اما ما فانه تعلّم من الرسول لا من جبرئيل وانا بهذا المعنى ادعى الا ما لنفسي
انتهى وادعى ان هذه المسائل من المنطق لا تعلم الا من الرسول عليه السلام
وكلامه هذا مما يكفي نقله عن التنبيه على فساده كيف لا وقد نقل شارح
المقاصد عن ارسطو واضع المنطق ومرتبه ومهذبه قبل الرسول عليه السلام
انه قال لا يمكن تحصيل اليقين في المباحث الالهية انما الغاية القصوى فيها
الاخذ بالاولى والاخلق عليه تعالى لكن عذر الغزالي يظهر مما ذكره بعد
ذلك في اول كتابه المسمى بالمنقذ من الضلال من انه كان اولا يشكك
في الضروريات الاوليات ثم قال فاعضل هذا الداء ودام قريبا من شهرين
انا فيهما على مذهب السفسطة بحكم الحال لا بحكم النطق والمقال حتى شفى الله
تعالى من ذلك المرض وعادت النفس الى الصحة والاعتدال ورجعت الضروريات
العقلية مقبولة موثوقا بها على امن ويقين ولم يكن ذلك بنظم دليل وترتيب
كلام بل بنور قذفه الله تعالى في الصدر وذلك النور هو مفتاح
اكثر المعارف فمن ظن ان الكشف موقوف على الادلة المحررة فقد ضيق
رحمة الله الواسعة انتهى وهو دليل على عدم عقله وغير العاقل لا يصير
عاقلا بدعوى الكشف كما لا يخفى الا ترى الى دعواه حين الكشف ان العلم
بانتاج الشكل الاول بديهي مع انه وظايفه لا يحصل الا بتعليم الرسول عليه السلام
مع انه من الضروريات الاوليات الثاني انه لولا المعصوم لكمن فيه بغير المعصوم

وابتغاء فتنة الشيطان الا قليلا لما مرّ من ان شان القوة الواهمة وضع غير المعلوم
موضع المعلوم فيما لم تجد فيه مخلصا سهلا وما تجد فيه المبادي كما هو المشاهد
من المصنفين في اصول الدين واصول الفقه والمجتهدين وبهذا ان الوجهان
نظيران لما يقال من ان نصب الامام واجب لبيان الاحكام الشرعية
المجهولة التي يحتاج فيها الى المفتي والقاضي على ما فصل في اول الكتاب
عند قول المص واما القياس في الاجتهاد فعندنا انهما ليسا بدليلين ورد
الفساق عن فسقهم فانه لولاه لفسق الناس الا قليلا واستدل بعض في فوايد المدنية
مولانا محمد
منا على الحاجة الى المعصوم في كل عصر في حصول العلم من النظر بانه ليس
القواعد المنطقية عاصمة عن الخطاء فانه ليس فيها قاعدة تعصم مراعاتها
الذهن عن الخطاء في مادة المواد للبرهان بان يعلم بها ان هذه القضية
قطعية لا ضرورية حتى لا توضع موضع الضروريات وبانه ليس العقل مستقلا
برفع الاختلاف المستقر والا لارتفع الاختلاف بين المتكلمين وفيه
نظر لان الفرق بين النظري والضروري ضروري وجداني لما مر من ان
كل عاقل راجع وجدانه علم ان القضية الفلانية معلومة له ام لا فلا حاجة
الى قاعدة فالغلط انما هو لخفاء القاعدة العامة المنطقية التي معيار
العقل وهو للتقصير في المراجعة الى الوجدان ولمتابعة الهوى والشيطان
ولان العقل مستقل برفع الخلاف المستقر بجعل المختلف فيه مما يجب السكوت

عن الحكم فرفع الرد كما مر في كلام امير المؤمنين عليه السلام لا يوجد ان
الحق فيه بدون رد وعدم ارتفاع الخلاف بين المتكلمين لما مر من
اتباع بعضهم الهوى والشيطان بعد تمكنه تاويل ما استدل به بارجاعه الى
ما ذكرنا من الوجهين فان قيل هل يفيدكم القول بالمعصوم ويتحكم علينا
في العلم بالاحكام الواصلة والواقعية وهل ترون اثرا مما لكم الحاجة
اليه قلنا انا في هذه الحال افسح منكم حالا لانه في غيبته عليه السلام فان
صلحاؤنا سكتوا انزجار التقوى عن الحكم الا في قليل ثبت ومعلوم
من الائمة الماضين بالتواتر فقد روى الكافي في باب الصمت وحفظ اللسان
عن ابي حمزة قال سمعت ابا جعفر عليه السلام يقول انما شيعتنا الخرس
وقد يجب او بعض منا الى الحكم بغير علم لعدم ظهور اثار زجره
الله العفو ونستغفره ونتوب اليه وليس كلما نحتاج اليه في شرع يجب
ان يكون موجودا الا مع العلم بابتقاء ما اثر عنه انه يحتاج وانى لكم استعلام
امور الدين وقد تبجح بعض النواصب بتوسع علم ابي حنيفة بالرافضي
في زكوة السخال تثليثه اقوال على حسب ثلثه احتمالات وانه لم يعرف شي
منها من ان تقدم مع الكبار وان يستانف لها حول وان لا يكون فيها
زكوة فتنبه واحوج الناس الى المعصوم في كل زمان المتشبثون الى العلم
من اهل الاصوليين والاجتهاد فانهم خلعوا اللجم وتورطوا الشبهات

تخالفونا صح

اما الاحكام الواصلة فقد ذكرنا عند قول المصنف في الفصل الاول والخطاب او ما كان طريقا الى اثبات الخطاب اثره عليه السلام في العلم به في الدليل الثالث على وجوب نصب الامام على الله تعالى عقلا في كل عصر واما الاحكام الواقعية صح

وعلماء الصفوة

وعلماء الصفوة مات وحكموا اجابتهم واما العوام فقد اقروا بالجهل فان قلت
لو تم دليلكم على ان كل ما كان فيه خلاف مستقر يحتاج الى امام لبيانه لكان
اثبات الامامة للامام محتاجا الى امام لان الخلاف فيه مستقر بين الامة
قلنا ليس فيه خلاف مستقر بالتفسير الذي ذكرنا فان الذي يفيض عليهم
يصغوا الى مقدمات الاثبات من اولها الى اخرها واصغوا اليها
ونشروا السوابق عند اللواحق كل ذلك ليس لنفوسهم الى خلافه فان
من علم تعالى بشرع محمد عليه السلام الى يوم القيمة وتصفح آيات كتاب الله
تعالى الناهية عن الاختلاف في الدين والحكم في الشريعات بحكم الخاص
بغير ما انزل الله وبغير علم بما انزل الله والدالة على ان القرآن لا تفريط
فيه وان الدين قد اكمل والآمرة بالرجوع في المختلف فيه الى الكتاب
والراسخين في العلم يحصل له منها العلم بوجوب نصب الامام المعصوم
في كل عصر الى انقراض زمان التكليف ولا سيما اذا علم ان الخلاف في جل
الشرعيات اصولها وفروعها بدون الرجوع الى المعصوم لا يرتفع كما مر
مفصلا بيانه آنفا وعلم ان الحكم في النقليات بالافتاء والقضاء مما
امر به لاحتياج العوام اليه كما مر مفصلا عند قول المصنف اول الكتاب
واما القياس والاجتهاد والآراء فمرجع فيها الى الادلة العقلية العرفية لكان حكمها
ذكرنا في الاعتراض كما روي عن العالم عليه السلام انه قال من لم يعرف

الحقيقيين صح

بعض الاحاديث او الى الخروج المتكلمين من صح

آخرها من القرآن لم يتمسك بالنص لحديث ويمكن الاستدلال على كون الامام
معصوما بقوله تعالى في سورة هود ولا تركنوا الى الذين ظلموا فتمسكم النار
الآية وهو يتم بما عدا ان يقال المشتق لا يشترط في الماضي بخروج ما خرج
من الركون ومن الذين ظلموا بدليل خارج فيبقى فيما نحن فيه حجة ولا يقال بلغ
يعارض ذلك ما روى عن النبي صلى الله عليه وآله انه قال التائب من
الذنب كمن لا ذنب له وانه قال الاسلام يجب ما قبله لانا نقول اولا
انه لا عموم بحيث يشمل ما نحن فيه اما في الاول فلان التشبيه لا يقتضي ليس م
ظاهره ان يكون وجه الشبه عاما بل يقتضي ان يكون وجه الشبه صفة
مشهورا منه اوصافا فالمشبه به وهو فيما نحن فيه عدم العذاب واما في الثاني
فلانه خبر عن ان الاسلام يقطع نفس الذنوب السابقة او الاحقاد ونحو
ذلك عن الاستمرار والبقاء فهو كقوله تعالى ان الصلوة تنهى عن الفحشاء
والمنكر وليس في ظاهره انه يرفع اثر ما قبله بالكلية وثانيا انه لو سلم العموم عطف على ما ذكر واحد
فلا نسلم تواترهما وثالثا انه لو سلم التواتر ايضا نقول ما نحن فيه خصوص
جزئية تعارض ظاهرا فيهما عامان احدهما من القرآن المعجز والآخر من السنة
والترجيح في مثل ذلك للقرآن ورابعا انه لو سلم عدم الترجيح في هذا الوجه
نقول الآية محكمة والسنة متشابهة والترجيح في صورة التعارض للمحكم كما قالوا في
الجمع بين الاختين في ملك اليمين فان عموم قوله تعالى وان تجمعوا بين الاختين

عمومه

يقتضي حرمته وعموم قوله تعالى وما ملكت ايمانكم يقتضي حله وروى عن امير المؤمنين
عليه السلام انه قال احلتهما آية وحرمتهما اخرى وانا انهى عنهما نفسي وولدي
وفي رواية عن عثمان انه رجح التحريم وتحقيقه في فصل ذكرناه في الخاص على
العام وحكم العمومين اذا تعارضا وانت اذا تأملت اشارات سورة هود
امكن ان يحصل لك العلم القطعي بالمراد وهي في قوله تعالى فمن كان يريد
الحيوة الدنيا الى قوله افلا تذكرون فان هذه الآيات دالة على ان اهل
الرياء يوفى اليهم في الدنيا كما بعث الدنيا يطلبها لا ابن ختمه واضرابه وان
من كان على بينة وهو رسول الله صلى الله عليه وآله يتلوه شاهد وهو الامام
بعده بقرينة قوله ويقول الاشهاد وهو علي عليه السلام بقرينة قوله
منه فان ضميره راجع الى منه والا لزم تفكيك الضمائر وتشويش نظم المعجز
وبقرينة قوله ومن قبله كتاب موسى اماما ورحمة حيث يدل على ان امته
يفعلون بخليفته مثل ما فعلت امة موسى بخليفته هارون من اظهار عدم
الايمان به واتباع العجل وقوله تعالى اولئك يؤمنون به جزء من قوله
افمن كان واشارة الى هذه قوله من كان يريد الحيوة الدنيا
لتقدمه معنى ومن جملة جزاء من مقدما ما حمله على تشويش النظم المعجز
وتفكيك الضمائر حيث ابن ختمه واضرابه ومعنى الكلام ان اولئك لا
يؤمنون به لان الاستفهام في افمن كان للانكار ومنه اولا لايات

موافقة لآيات سورة محمد صلى الله عليه وآله وقد روى الطبرسي عن الصادق عليه
السلام انه قال من قرأها لم يدخله شك في دينه ابدا ولم يزل محفوظا من الشرك
والكفر حتى يموت الحديث وكان يقول تعالى فهل عسيتم ان توليتم ان تفسدوا
في الارض وتقطعوا ارحامكم اولئك الذين الى قوله تعالى ونبلوا اخباركم
فانها مطابقة لحال المتولين للخلافة ومن والاهم ايام ما بعد النبي من
منافقي قريش الذين قطعوا رحم النبي واهل بيته عليهم السلام كما في نهج البلاغة
اللهم اني استعديك على قريش فانهم قطعوا رحمي وفي مجمع البيان
عن الصادق عليه السلام انه قال من اراد ان يعرف حالنا وحال
اعدائنا فليقرأ سورة محمد صلى الله عليه وآله فانه يراها آية فينا وآية فيهم
فان قلت الاستفهام عن القضية الشرطية لا يدل على وقوع الشرط
الاستفهام هنا ليس على حقيقته لتنزهه تعالى عنه ولا للانكار بل هو من الذم
فهو لتقرير الثبات التوقع الموضوع له عسيتم ولذا صدر الجملة به وليس
تقرير القضية الشرطية الخبرية اذ ليس هناك لفظ الخبر على حقيقته كما في هل عسيتم
من دخول هل وتوقع الله تعالى لا يصل شيئا معلقا بشرط يدل على
وقوع الشرط البتة ولذا قال الزمخشري والبيضاوي في تفسير قوله
تعالى لعنهم الله لافسادهم وقطعهم الارحام فان قلت التولي كما يطلق
على اتخاذ الامام من عند انفسهم كما فعل النواصب وعلى تعلق الامام

والخلافة

والخلافة يطلق على ~~الاعراض عن الاسلام او عن حضور وقت المنافقين~~
~~يتولون عن الاسلام بالنفس ولا يتوقع منهم ذلك ولم يكونوا حاضرين في مجلس~~
~~الوحي وحضور جميعهم لكن افسادهم وقطعهم الارحام وانقضى حين~~
~~خروجهم من المجلس~~ والعلم عند الله واهله ويمكن الاستدلال سمعا على وجوب
نصب الامام المعصوم في كل زمان عقلا على الله تعالى على لسان رسوله
بتعيين اعيان الائمة بالنص الموجب للقطع الى انقراض زمان التكليف
الزاما على جمهور النواصب باستعمال المقدمات المتفق عليها فينا وبينهم
بان الامام اي الرئيس العام الذي يجب على كافة المكلفين اطاعته في
الدين والدنيا واجب في الجملة في كل زمان زمان الى انقراض زمان
التكليف اتفاقا فان الكلام مع ما عدا الخوارج الذين نسب اليهم انهم
القائلون بعدم وجوبه قال المحقق في الاقتصاد والمخالف في وجوب
الامام سمعا شاذ ولا يعتد به شذوذه لانه لا نعرف قائلا به وعلماء
الاسلام متفقون مجمعون على وجوب الامام سمعا انتهى فوجوبه المذكور
اما ان يكون على الله تعالى ايضا وجوبا عقليا ثابتا بدليل عقلي
او سمعي وبهذا وعلى الناس تمكينا واطاعة وجوبا شرعيا بالنص
وهذا قطعيا فقط او شرعيا وعقليا واما ان يكون على الناس فقط
نصبا وجوبا شرعيا فقط بدليل سمعي او شرعيا بدليل سمعي وعقليا

الانصراف وههنا اما عن الايمان
المدلول عليه بقوله سابقا والذين
امنوا او عن حضور المدلول عليه
بقوله ينظرون اليك او عن مسوكرة القتال
المذكور في قوله وذكر فيها القتال قده
لم ينقل ان والذين امنوا في الارض
ان وعظيم ولا قطعهم الارحام مع ذلك
التولي مر

بدليل عقلي والثاني اي كون الوجوب على الناس فقط باطل لانه لو لم
يعين الله تعالى اعيانهم بما يفيد القطع على لسان رسوله او بالمعجزة كانت
المسئلة اجتهادية فيؤدي الى عدم الوجوب لان الوجوب اما على مجموع
من يعتبر قوله في الاجماع من حيث المجموع واما على كل واحد منهم واما على
بعض غير معين بان يكون واجبا كفائيا وظاهر انه لا سبيل الى
الاول لان المجموع ليس شخصا واحدا حتى يكلف ولا الى الثاني
لان الاتفاق على مسئلة اجتهادية مثل ما نحن فيه في جميع الازمان بل في
زمان واحد غير ممكن عادة فلو بقي الوجوب لزم اما الامر برجوع
بعض عن اجتهاده الى اجتهاد آخر بدون دليل وهو خلاف الاجماع
ويستلزم ترجيح الحكيم تعالى من غير مرجح وهو محال واما جواز تعدد الائمة في
زمان واحد وهو خلاف الاجماع وقد جوز صاحب المواقف وشارحه
وشارح المقاصد تجويز خلاف فيه ولا يعتد به لانه حادث محجوج
عليه بالادلة القاهرة تعالى المقصد في الاقتصاد [illegible] كان يجوز نصب
الائمة كثيرين في كل زمان ونواحي الجمع والاجماع متناهي ثم لو كان
الاتفاق ممكنا كان اتفاقا غير معتاد ولهم لحركة الرعية فلا يمكن
التكليف به ولا الى الثالث اما اولا فلانا نعود ونقول فوجوب
اطاعة جميع الرعية ينقسم الى الاولين فقط وبطلان الاول هنا

ايضا ظاهر ويظهر بطلان الثاني بما مر في الابطال وتوضيحه هنا ان الوجوب
على كل واحد اما وجوب شرعي اصلي واما وجوب شرعي قطعي فعلى الاول
يلزم ان لا يكون المسئلة اجتهادية هذا خلف وعلى الثاني يبطل كونه غير
بطلان الخطاب فيه من الشارع صريحا
منصوص اي ليس فيه خطاب من الشارع ليس فيه وجوب واقعي غير متغير
بتغير الاجتهاد كما مر بيانه في نظائره وهو محال الحكم في المقدمة الثانية
الامر — في اول الحواشي واما ثالثا فلانه يلزم بما علم الامر عدم اطاعة
من المامورين في زمان او في اكثر الازمان فانا تحققنا ان الناس في
بعض الازمنة السابقة نصبوا في كل ناحية فيه سلطان سلطانا لا يجوز
الانتساب اليه والركون اليه فضلا عن اطاعته في الدين والدنيا
ولم يكن في فعالهم الا اجرائهم على الله ورسوله وحكمهم بين الناس بغير
ان يكون الحكم الفقهي معلوما لكفى ومعلوم ان احسن احوالهم
ان يحكموا بين الناس بحكم اشباههم من مجتهد ويسمونه الفقيه كما قال
الغزالي في اوائل الاحياء والفقيه هو العالم بقانون السياسة
طريق التوسط بين الخلق اذا تنازعوا بحكم الشهوات فكان الفقيه
معلم السلطان ومرشده الى طريق سياسة الخلق وضبطهم لينتظم
باستقامتهم امورهم في الدنيا ونحن قد بينا في الفصل الاول عنه . قوله المقصد
واما القياس والاجتهاد فقد بينا انهما ليسا بدليلين بل محظور استعمالهما

ما يدل على ان المجتهد نفسه لا يجوز له الحكم بما ادى اليه اجتهاده وان كان
جامعا للشروط الاجتهاد والمشهور فضلا عمن قلده وانه ليس بفقيه وان
الفقيه ايضا لا يجوز الحكم بفتواه الا مع العلم بالحكم الفقهي الفرعي بسبب
فتواه نعم يجب التقية من امثال تلك المتغلبين ولا يحنق بهم وانا ثالثا
فلان من نظر الى كتب الناصبة المجوزة لنصب بعض الناس الخليفة
علم انهم يتكون في الوحل حين يبلغ كلامهم في ترتيب نصب الخليفة
الى بيان حكم ما اذا قامت خليفة في بلد ونصب طائفتان من الناس شخصين خليفتين ح
في بلد واحد في زمان واحد والخليفتان متساويان في العلم والعدالة
وشروط الامامة او كل منهما راجح على الاخر عند ناصبه او كل منهما غير جامع
لشروط الامامة عند مخالفيه ولو امكن الالتجاء الى القرعة فنقول لو
امكن فانما يمكن في الصورة الاولى ولو امكن في الثانية ايضا لم
يمكن في الثالثة ولو امكن في الثالثة ايضا لم يمكن امكان جريانها
قطعيا لا يجري فيه اجتهاد ونفرض الكلام فيما اذا حرم كل من الطائفتين
القرعة فيما نحن فيه لاجتهاد وهم فعلى ايهما يجب ان يرجع الى قول الاخر
وليس للناصبة هنا الا الطريق وعلى الاول اي كون الوجوب على الله
تعالى يجب ان يكون المنصوب معصوما والا لزم خرق الاجماع المركب
لان كل من قال بثبوته بالنص قال بوجوب عصمته لا يقال حجية الاجماع

عندكم

عندكم انما يثبت باثبات المعصوم كما صرح به المصنف في الاقتصاد فاثبات
المعصوم به دور كما ذكره شارح المقاصد ولو سلم فالحجة قول جميع الامة ولا نعلم
دخول الجن فيه وهم من الامة لانا نقول حجية اجماع الانس متفق عليه بيننا
وبين الخصوم وان كان طريق حجيته مختلفا فيه وهذا الالزام عليهم كما
مر فان قلت السكرية خارجون عن الاجماع المركب الذي ادعيتم فانهم
قائلون بالنص على من ليس بمعصوم قلنا لم يقولوا بالنص على الامام في كل
زمان انما قالوا به في الامام الاول فقط ولو سلم فالمقصود الالزام على جمهور
النواصب من المصنفين المشهورين كصاحب المواقف وشارحه و
شارح المقاصد والفخر الرازي وامثالهم وهم اعترفوا بعدم النص على
غير المعصوم فان قيل العلوم العادية عندكم ظنون كما ذكرتم في حد
العلم قلنا هذا الزام على القائلين بانها علوم على [illegible] على
انا نعلم عيانا وتواترا ما ذهب به العادة مع قطع النظر عن كون العاديات
علوما مع ان فالزم بحيث يجتمع المكلفون على امام في هذا الزمان بحيث لا يخفى
انا ان سلمنا انهم اجتمعوا في الاول فلا يمكن ان يكون ذلك باجماعهم على
السكوت عن تعيين الامام كما توهم صاحب المواقف حيث استدل
الامامية على النص من الرسول عليه السلام على الامام بما حاصله انا نعلم
علما عاديا ان الاصحاب لو كانوا مطيعين لوصية الرسول عليه السلام

غير كارهين لها على ما تدعيه النواصب لم يسكت النبي عليه السلام عن تعيين
الوصي فقال الجواب انه لما علم النبي ان الصحابة يقومون بذلك
التعيين ولا يختلفون به لم يفعل ذلك لعدم الحاجة اليه انتهى وفي
ذلك لان سخافة هذا الكلام غير خفي فان شرع نبينا عليه السلام
باق الى يوم القيمة والجمع عليه في الاوائل معلوم لصاحب الشرع
انه لا يبقى بعد زمان التكليف ونحن في زمان لم يجمعوا على امام منه ولا
في الف سنة قبل فيلزم اما انقطاع التكليف بالشرعيات وهو الحاد
او كون الاصحاب والتابعين مخصوصين بالاحتياج الى الامام وهو مع
انه خلاف الاجماع يستلزم ان يكون الاصحاب والتابعون بعلمه
الله الى يوم القيمة لا يقال لعل بعضهم اجتهد الى الحق في هذا الزمان
وبعضهم لم يجتهد بل قصر في الاجتهاد وتبع الهوى والاعتقاد والمستبد
والواجب لرأي انتفاء الحق فكان فاسقا لذلك لانا نقول هذا خرق
للاجماع المركب لان الحق ان كان في المعصوم الغائب في هذا الزمان
فهو المطلوب المستلزم للجمع ما ادعيناه وان كان في غيره كان
تفسيق مخالفه خرقا للاجماع المركب فان قيل النواصب ايضا استدلوا
بايات على امامة من ليس بمعصوم وهو نقيض مطلوبكم وادعوا حصول
القطع بعضها منها قوله تعالى في سورة والليل فانذرتكم نارا تلظى لا يصليها

مع قطع النظر عن ... وان كان ... اكثر الكلام ...

الا الاشقى

الا الاشقى الذي كذب وتولى وسيجنبها الاتقى الذي يؤتي ماله يتزكى
وما لاحد عنده من نعمة تجزى الا ابتغاء وجه ربه الاعلى ولسوف يرضى
قالوا الاجماع حاصل على ان افضل الخلق بعد رسول صلى الله عليه و
آله اما ابو بكر واما علي فان هذه الاية مختصة اما بابي بكر واما بعلي ولا
جائز ان يكون نازلة في حق علي لان قوله وما لاحد عنده من نعمة
تجزى يصدق على علي لانه حصل للنبي عليه السلام اثر تربيته فثبت انها نازلة في
حق ابي بكر قال الفخر الرازي في الاربعين لان عليا كان ناشيا في
تربية محمد وبطعامه وشرابه وذلك من نعمه تجزى واما ابو بكر فانه لم يكن
للنبي في حقه نعمة تجزى بل كان له في حقه نعمة الارشاد والى الدين
الا ان هذه النعمة لا تجزى لقوله تعالى حكاية عن الانبياء عليهم السلام انهم
كانوا يقولون لا اسئلكم عليه من اجر ان اجري الا على رب
العالمين الى قوله وثبت انه يعني ابا بكر رضي الله عنه في الحال
والاستقبال فوجب القطع بصحة خلافته انتهى وهذا الاستدلال
مما ارتضاه جماهير مصنفيهم المشهورين في الافاق قلت من نظر الى
هذه الايات وما قاله النواصب من الكلام المتهافت والمتناقض فيها
يعرف بالمطلوب الحق اما التهافت في الاستدلال بهذه الاية لانه يعني
فلانه لم يرد بالاتقى واحد بل يتناول معه والاعرض الصف بريا

معناه

تقوى في الجملة وهو من اتقى الشرك والمعاصي كما ذكره البيضاوي في الدليل
عليه انه لو اريد به معين لكان المراد بالاشقى ايضا معينا لتقابلهما فيخرج
الكلام عن البلاغة اذ لا معنى لانذار جمع نارا اخبر عنها في نفس الانذار
انه لا يصليها اي لا يقاسي شدتها الا فلان لا يقال المراد بالاتقى
الجنس لكن خصه وصفه بمعين كما مر لانا نقول لو كان مراد المستدل
ذلك لكان قوله الاجماع حاصل على ان الافضل لا يخ متهافتا واما النقض
فلانه مبني على ان المعتبر في افعل التفضيل الزيادة في اصل الفعل كما هو
الحق او من جميع الوجوه والعجب انه قال صاحب المواقف وشارحه
ان الاحب في حديث الطير غير دال على الاحب في الجملة ومن بعض
الوجوه وقال الى ما يدله انه ليس نصا في التفضيل من جميع الوجوه غافلين
عن ان ظهوره في التفضيل في اصل الفعل بدون قرينة صارفة عنه كاف
ومثل هذا الاتقاء عن الحق وتناقض عن التشهي واعلم انه قد يجاب
عن الاستدلال باية الاتقى بان المراد الاتقى من جملة الجماعة الذين
نزلت الاية فيهم وانها نزلت في ابي الدحداح ورجلين كان لاحدهما نخلة
في حائط الاخر ذكره علي بن ابراهيم منا ونقل عن الواحدي منهم وفيه
تامل لان الاية مكية والقضية مدنية وايضا لا معنى لانذار جمع نارا اخبر
عنها في نفس الانذار انه لا يصليها اي لا يقاسي شدتها الا فلان والجواب

الحق عن الاستدلال باية الاتقى ان يقال اولا لو تم دليلهم على رجحانه
على عليه السلام لكان صار خالصا على ابي بكر ايضا لانه حصل عنده لابي قحافة
نعم الهداية وقد ذكر ابن الاثير في جامع الاصول انه اسلم يوم الفتح وبقي
الى خلافة عمر فلعلهم في زعمهم اذا ارادوا ان يجعلوا تربية النبي صلى الله عليه
واله مخرجا عن المدح دون تربية ابي قحافة فان ادعوا ان ذلك الفرق
لكفره حين الانعام وان نعمة الكافر لا تجزى فنقول يرد عليهم الاجماع القران دال في
سورة لقمان على وجوب اطاعة الابوين الكافرين وعلى مكافاتهم الا ان يحملا
على الشرك وثانيا انه لو تم دليلهم كان اقرارا بانه لم يحصل للنبي
بالنسبة الى ابي بكر احسان سوى تبليغ النبوة والاحكام مع ان
النبي صلى الله عليه واله كان بارا رحيما بالمؤمنين من اول البعثة الى
اخره مشفقا عليهم في كل باب وهذا مما يدل على قدح عظيم و
بيانا في مطلوبهم وثالثا انهم كيف قاسوا ارشاد النبي عليه السلام
في عدم الجزاء على ارشاد الانبياء السابقين في عدم الاجر وقد قال
الله تعالى في سورة حم عسق قل لا اسئلكم عليه اجرا الا المودة في
القربى وفي سورة الفرقان قل ما اسئلكم عليه من اجر الا من شاء ان
يتخذ الى ربه سبيلا فانه يحتمل ان يقال ان ظاهرهما ان اطاعة اهل
البيت عليهم السلام اجر الرسالة وان تركه مما يقطع السبيل بين العبد

النسبيين

وعندنا ان الدال على وجوب [illegible] في اسرائيل [illegible] عدم التفضيل في المعظم

وبها رتب من يكون الطاعة من اصول الدين وتركه كفرا والعلم بالمراد
عند الله وعند اهله فان قلت وقد قال الله تعالى في سورة الانعام
قل لا اسئلكم عليه اجرا ان هو الا ذكرى للعالمين وفي سورة ص
قل ما اسئلكم عليه من اجر وما انا من المتكلفين ان هو الا ذكر للعالمين
قلت الجمع من الآيات يحتمل وجوها الاول جعل الاجر فيه بمعنى النفع الحاصل
من الاجر المختص بالماجور في الانتفاع سواء كانت مالية او غيرها
كما هو احد احتمالي قوله تعالى في سورة سبا قل ما سالتكم من اجر فهو لكم
ان اجري الا على الله وهو اخص من الجزاء ويكون الاستثناء منقطعا
كما يفهم مما رواه علي بن ابراهيم عن ابي جعفر عليه السلام في تحقيق
الثاني جعل الاجر اعم من النفع المذكورة كما هو الاحتمال الاخر في آية
سورة سبا وتخصيص ما ليس فيه استثناء بالنفع المذكورة او بتمام الاجر
بقرينة ما فيه الاستثناء الثالث جعل ضمير عليه فيما ليس فيه استثناء
راجعا الى القرآن لا الى التبليغ او الارشاد ونحوهما ويؤيده بيانه
بقوله تعالى ان هو الا ذكرى للعالمين بجعل ضمير هو راجعا اليه
القرآن فان معنى كونه ذكرى للعالمين انه معجز واعجازه معلوم
للعالمين اذ لو علموا انه من جانب الله وانه لو كان من عنده
عليه السلام لم يكن معجزا فلا يجوز سؤاله عليه السلام اجرا لانه ليس فاعله

يوسف وما تسئلهم عليه من اجر ان هو الا ذكر للعالمين وفي سورة هم

فليس من



فليس من المتكلفين فيه اي المتحملين المشقة المستتبعة للاجر في فعل لانها
لا تكون الا للفاعل وكون المراد بالمتكلفين هنا المتصنعين بما ليسوا من
اهله مما يأباه المقام والعلم عند الله واهله ورابعها ان الزمخشري
والطبرسي والبيضاوي جعلوا المراد بالاحد احدا من الآخذين للمال
اي المساكين والفقراء وبعده منع على استحالة ان ينشأ شخص بين
اظهر قوم ولا يتحقق من احد بالنسبة اليه من اول تولده الى كبره نعمة
فيكون المعنى لا يؤتي ماله الا ابتغاء وجه ربه لا لمكافاة نعمة وعلى
هذا فلا تمسك وجوابه انه يحتمل ان يراد بنعمة تجزى نعمة لم تجز بعد و
يجب جزاؤه وبهذا فيكون الآية اشارة الى ان الاتقاء للتزكي انما
يكون مدحا لو لم يبق في ذمة المؤتي الحقوق الواجبة المالية او مطلقا
من احد من الناس او من احد مطلقا اي لا من الله ولا من الناس
لئلا يكون كفعل المرضين المرائين واهل السمعة وسادسها ان الاستدلال
هذا يجري مجرى التشكيك في الضروريات البديهيات لان كون
احد اتقى من الاخر انما هو باعتبار كون نفسه ايضا افضل من نفس الاخر
بمعنى اكمل واتم في صفات كمال كالعلم والشجاعة ونحوهما واما مع عدم
اعتباره ولا شك ان كلا من الفضيلتين لم يبلغ فيها احد من الامة
درجة امير المؤمنين عليه السلام اما الثانية فظاهرة عند المؤمنين و عند

يستلزم ان يكون مجموع اعمال من حيث المجموع افضل من اكثر ثوابا عليه من جمع اعمال الاخر

النواصب فانهم انما يستون انفسهم بانه وان كان كذلك لكن ذلك
لا يستلزم ان يكون افضل بمعنى اكثر ثوابا كما يظهر بالرجوع الى الشرح
الجديد للتجريد وغيره من كتبهم واما الآية الذي وقع في صدر ع كما
ذكره الغزالي في الاحياء وبه حجة على الاعلم بالشريعة منه فلا ادري ما
معناه ومن رواه واما الافقه فقد دل عليه امور لا تحصى يحصل من
مجموعها بل بعض منها العلم ولنذكر ههنا تتميما آية وحديثا اما الآية فقوله
تعالى في سوره فاطر انما يخشى الله من عباده العلماء فان خشية الله النووي
واحد فالحصر في نامع العموم المستفاد من الجمع المحلى باللام يدل على ان
كل عالم متق وعلى ان كل متق عالم وليس المراد بالعالم ههنا من يعلم
بعض الشيء لانا قد نرى العالم بهذا المعنى من افسق الفساق بل
فالمراد به العالم بالجميع وبالخشية الكاملة ومعلوم ان العلم بالجميع
بالبعض المحتاج اليه في كل وقت لم يكن الا عند اهل البيت عليهم
السلام واما الحديث فالمقبول عند النواصب ايضا يوم الخندق
قال الفخر الرازي في تفسير قوله تعالى في سورة القدر ليلة القدر خير
من الف شهر هذه الآية فيها بشارة عظيمة وفيها تهديد عظيم اما البشارة
فهي انه تعالى ذكر ان هذه الليلة خير ولم يبين قدر الخيرية وهذا كقوله
عليه السلام لمبارزة علي مع عمرو بن عبد ود افضل من عمل امتي الى يوم

بخشية صح

الفقر فلم يقل مثل عملهم بل قال افضل كانه يقول حسبك هذا من الوزن
والباقي جزاف انتهى فاذا كان عمل واحد منه عليه السلام اكثر ثوابا
من جميع عمل ابي بكر ان كان واخلاقكم لفظه انتهى واضعاف له
لا يحصى فاظنك بالمجموع لا يقال ان آية الاتقى نزلت في غزوة
خندق كانت في المدينة فلعل المراد بعمل امتي عملهم من الان فيبقى
الاعمال السابقة من ابي بكر افضل وان ابا بكر كان اتقى منه عليه
السلام في مكة ثم انقلب الامر وتكفران في الاستدلال لانا نقول
الاول خروج عن ظاهر اللفظ والثاني خروج عن الاجماع المركب
وثانيها انه لو سلم عدم خروجه عن المركب فايات المدح والوعد
المعلق عليها مشروط بسلامة العاقبة وكذا ايات الذم والوعيد
المعلق عليها مشروط بسوء العاقبة لتخصيص كل منها صاحبه فلا يدل
الاخبار عنه بكونه في الحال اتقى ويوم القيمة مجنبا النار وراضيا
بشرط سلامة العاقبة على عدم ما نسب اليه بعد نزول الآية و
من تتبع ايات الوعد والوعيد علم ذلك وليس كذلك ما ابتدأ به
الذي ينبه الخاص لعفونا وتبرأ عنه الاذكى الى ما قاله الفخر
الرازي في تفسير قوله تعالى في سورة طه ولقد قال لهم هارون
من قبل الآية قال وروى انه مر رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم

يريد انها اكثر ثوابا واحد حرار ازدفتين

الاجماع صح

بالمعنى صح

جالس مع اصحابه اذ نظر الى شاب على باب المسجد فقال من اراد
ان ينظر الى رجل من اهل النار فلينظر اليه فسمع الشاب ذلك فولى فقال
الهي وسيدي هذا رسولك يشهد على اني من اهل النار وانا اعلم انه صادق
فاذا كان الامر كذلك فاسئلك ان تجعلني فداء امة محمد وتشغل النار بي
حتى تبر يمينه ولا تسع النار لاحد فهبط جبرئيل عليه الصلاة والسلام
فقال يا محمد بشر الشاب باني قد نجيته من النار بتصديقه لك وفدائه نفسه
لامتك وشفقته على الخلق انتهى ومن جوز امثال ذلك فليجوز ما نحن
فيه بطريق اولى نعم لا يصح ما ذكرنا على مذهب من لا يقول بالاحباط
كما ذكره الشيخ في التبيان في تفسير قوله تعالى في سورة النساء ان الذين
آمنوا ثم كفروا ثم آمنوا الآية حيث قال قال مجاهد وابن زيد يعني
بذلك اهل النفاق انهم امنوا ثم ارتدوا ثم امنوا ثم ازدادوا كفرا
بموتهم على كفرهم ثم قال واقوى الاقوال عندنا قول مجاهد
لان المؤمن على الحقيقة عندنا لا يجوز ان يكفر لان الايمان
يستحق عليه الثواب الدائم والكفر يستحق عليه العقاب الدائم بلا
خلاف بينهما والاحباط عندنا باطل فلو جوزنا الارتداد بعد الايمان
الحقيقي لادى الى اجتماع استحقاق الثواب الدائم والعقاب الدائم
والاجماع بخلافه انتهى وصرح بمثله في الاقتصاد وتمامه انه يستحيل ان

يكون

يكون شخص واحد واخلاقه متقابلين اعني الاشقى والاتقى وابو بكر داخل
في الاول لانه قد وصف الاشقى في سورة الاعلى بوصف هو اقرب مطابقة
عليه مما وصف به الاتقى في سورة الليل قال تعالى في سورة الاعلى
سنقرئك فلا تنسى الا ما شاء الله انه يعلم الجهر وما يخفى ونيسرك لليسرى
فذكر ان نفعت الذكرى سيذكر من يخشى ويتجنبها الاشقى الذي يصلى النار
الكبرى ثم لا يموت فيها ولا يحيى قد افلح من تزكى وذكر اسم ربه
فصلى بل تؤثرون الحيوة الدنيا والاخرة خير وابقى ان هذا لفي
الصحف الاولى صحف ابراهيم وموسى فانه يحتمل ان يقال ان
الوعد بالتيسير لليسرى في قوله ونيسرك لليسرى بعد الوعد باقراء
القران الذي هو تبيان كل شيء بحفظه اشارة الى ان النبي صلى الله عليه وآله
كان يتمنى في احد بخصوصه ان يجعل خليفته وكان ذلك احب اليه
ولكن كانت اسباب اظهاره مفقودة فوعده الله تعالى بالتوفيق
لرواه امره على التراخي ان يذكره الى ان نزل يا ايها الرسول بلغ
ما انزل اليك فصار الامر فوريا واشار بان الشرطية في قوله ان نفعت الى
ندرة الانتفاع بحسب الجبلة بوقوعه ممن يتشيع من الاصحاب بقوله
سيذكر من يخشى ويتجنبها الاشقى اما بيان للقلة فان الخائف قليل
والاشقى يتبعه كثيرون واما تعليلية فان الخائف هو المعتنى

في سورة المائدة م



٣٦٧

وجزءه لا يؤبه له فقوله وتجنبها الاشقى الذي اشاره الى ان اشقى الامة لا ينتفع
الذكرى في نصب الخليفة ثم بين في قوله بل تؤثرون الحيوة الدنيا ان
جل الاصحاب يتبعون الاشقى في امر الخلافة الاترى الى الاستيناف
والتاكيد في قوله ان هذا لفي الصحف الاولى ولو كان المراد ذم على
اكثر الناس بالدنيا واعراضهم عن الاخرة لم يحتج الى ذلك الاستيناف
والاتيان المؤكد لانه معلوم للمخاطبين بل في كل زمان وكذا الكلام لو
جعل هذا اشاره الى قوله والاخرة خير من الاولى ولا نسلم انه اقرب
لان الجملة الاولى جزء من الجملة الكبيرة ولان الاستيناف والتاكيد انما
يتعارف للجملة المقصوده بالاصالة فهذا اشاره الى امر مستبعد
العقول وهو اتباع اكثر الاصحاب للاشقى في امر الخلافة في
وصيه نبيهم فانه من الغيب المنزل في الصحف الاولى وذكر
تعالى في سورة هود فلا تك في مرية منه انه الحق من ربك ولكن اكثر
الناس لا يؤمنون فالمرجع في ضمير منه في سورة هود كما هو بعينه اشار
اليه في هذا في سوره الاعلى وقد قررنا في هذه الحاشية ما في سوره
هود لا يقال يمكن ان لا يكون المخاطب في بل تؤثرون الاصحاب
باعتبار اكثرهم لانا نقول الخطاب الجمعي الوارد في القران اصلا
يرجع الى النبي عليه السلام واهل بيته اواليهم والى الاصحاب اواليهم دا

والى هذا اشير فيما رواه ابو جعفر الكليني
رحمه الله في باب فيه نكت ونتف من
التنزيل في الولاية عن المفضل بن عمر قال
قلت لابي عبد الله عليه السلم قوله بل تؤثرون
الحيوة الدنيا قال ولايتهم والاخرة خير و
ابقى قال ولاية امير المؤمنين عليه السلم
ان هذا لفي الصحف الاولى صحف
ابرهيم وموسى ...

يرجع